حنّة أرندت

الوضع البشري

ترجمة: هادية العرقي



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

Jadawel جداول

Hannah Arendt

The Human Condition

حنّة آرندت

الوضع البشري

ترجمة: هادية العرقي

مؤمنون بلا حدود

جداول Jadawel

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية

1 ـ لم تكن حنة آرندت إنسانًا عاديًا، فلم تكن حياتها حياة عادية ورتيبة بل كانت حياة مليئة بالأحداث والأسفار والأعمال[1]. وفعلًا، فلقد كانت فيلسوفة مفكرة بأتم معنى الكلمة، وإن لم تكن ترغب في أن تسمى كذلك، فلقد كانت تفضل أن تسمى منظرة للسياسة والتاريخ لا فيلسوفة لاتصال هذه الكلمة بالتجريد المغالي والميتافيزيقا: وهي لهذا السبب قد ارتأت أن تسمى منظرة ومؤرخة واقعية لا فيلسوفة لما ترشح به هذه التسمية من ابتعاد عن الواقع وانغلاق صلب للتجريد والنظر[2]. ولذلك لم يحصرها احتراف

(1) وُلدت حنة آرندت سنة 1906 بهانوفر من أبوين يهوديين مندمجين في المجتمع الألماني. ولقد درست الفلسفة وكانت تلميذة لكل من كارل ياسبرز ومارتن هايدغر. ولقد أنجزت رسالة دكتوراه حول: **«مفهوم الحب عند القديس أوغسطينوس»** وذلك تحت إشراف الأستاذ الفيلسوف كارل ياسبرز، ونشرت رسالتها سنة 1929. ولقد هاجرت آرندت إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث كان لها نشاط معرفي وفكري ذو بال. لقد كان هذا البلد متنفسًا فكريًا لها ومنبرًا للعمل والإشعاع. ففي سنة 1951 صدر كتابها **أصول الكليانية** وبدأت التدريس الأكاديمي الذي استمر إلى تاريخ وفاتها سنة 1975. ولقد درست الفيلسوفة بمؤسسات جامعية عديدة هي على التوالي: برنستون وباركلي وشيكاغو والمعهد الجديد للبحث الاجتماعي بنيويورك. ولقد تحصلت الفيلسوفة على جائزة لسينغ التقديرية سنة 1959، وعلى جائزة سونينغ التقديرية سنة 1975 أي: سنة وفاتها. انظر: ترجمة أكثر تفصيلًا لحياتها في تصديرنا للطبعة الثانية للترجمة العربية لكتاب **بين الماضي والمستقبل**، دار جداول، بيروت 2014، **«حنة آرندت والمسألة السياسية»**، ص 15 ـ 30.

(2) القول الأشهر لها هو ما جاء في مقابلة تلفزيونية في ألمانيا في تاريخ 28 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1964: «لا أنتمي إلى دائرة الفلاسفة: فمهنتي هي النظرية السياسية ـ هذا في عبارة عامة»؛ وكانت قد أدانت النظر السياسي الأوروبي قبل ذلك بعشر سنوات، متهمة إياه بالتواطؤ مع الاستبداد وذلك لبعده عن المعيش البشري، انظر: المقال الأول والمقال الأخير في المجموع التالي: **Essays in Understanding 1930 - 1954.** Uncollected and unpublished Works by Hannah Arendt, J. Kohen's ed. New York, Hacourt Brace Jovanovich, 1994.

الكتابة في عالم نظري ومجرد، بل على العكس من ذلك، فقد جعل منها ممثلة لضرب من النظر جذّرها في الواقع التاريخي والسياسي، وربطها عميقًا به باعتباره معينًا ومنبعًا لأفكارها: فجاءت أغلب كتاباتها واقعية وعملية مستقاة من التاريخ الواقعي كلاسيكيًا قديمًا كان أو معاصرًا كذلك دونما إغفال للنظر التحقيقي والاختباري.

ولقد كانت كذلك امرأة مفكرة من الصنف الأول، كيف لا، وهي كاتبة فذّة ومنظرة عميقة مالت عن تاريخ الفلسفة بالمعنى التقليدي الذي كانت قد بدأته برسالة دكتوراه حول أوغسطينوس، لتتخصص في المجال السياسي والتاريخي، ولم تسأم الكتابة والتأليف إلى حدّ أنها كتبت كتبًا ثلاثة في ظرف أربع سنوات فحسب: مما جعل منها امرأة مثقفة ومفكرة وناشطة سياسية كرست حياتها للتفكير والتدريس وللشأن السياسي، الذي لم يفصلها عنه سوى الموت؛ وهو ما خصصت له حياتها ومن أجله سافرت مرارًا وتكرارًا لإلقاء الدروس والمحاضرات.

أكثر من ذلك فهذه المرأة التي لم تعزم أنها «نسوية» البتة، لم تنعم بالأطفال وتخلت عن الأمومة فلم يراودها حلم الإنجاب والتربية ـ وقد كانا من مواضيع تفكيرها النظري البارزة. بل إننا نظن أن اعتبارها الاعتذاري أن ظروفها الاجتماعية والاقتصادية لم تكن، في البداية، ملائمة للإنجاب، وعندما أصبحت هذه الظروف مؤاتية، كانت قد تفطنت إلى كونها قد تقدمت في السن فتخلت، بكل بساطة، عن غريزة الإنجاب والتكاثر، وعوضتها بالتفكير والتدريس والكتابة. إننا نرى أنها قد اختارت، النبوغ في التأليف والتدريس والمحاضرة، واستحقاق لقب الأستاذة والفيلسوفة عن جدارة وهو أمر مألوف عند الجامعيين الألمان في القرنين الماضيين. وقد اقترن عندها ذلك كما يروي أصدقاؤها[1] بالتعب والجهد، وخاصة بمتعة لا تضاهى، هي متعة النظر والتأمل والتفكير، والحوار والإرشاد والتقويم لاقترانه عندها بالتفكير بمعية الآخرين، الذين لا يكتفون بأن يكونوا طلابًا، بل يكونون في الوقت نفسه طرفًا مشاركًا في الحوار والتفكير، وطرفًا فاعلًا في إنجاز

(1) Young Bruehl, Elisabeth, **Hannah Arendt, for the Love of the World,** Yale University Press; 1982.

التدريس. هذه المعية تجعل التدريس، ورغم ما يتطلبه من جهد وعناء، عملًا ممتعًا ومكونًا لرصيد من التفكير يجد خير تعبير عنه مراوحتها الدائمة بين التدريس والمحاضرة وبين الكتابة والتأليف؛ وهي مراوحة برعت فيها الفيلسوفة وكرّست لها السنين الطوال، وكان نتاجها ارتباط عديد كتاباتها بمحاضراتها. ولعله لذلك لا يكون من الخلف اعتبارها ـ رغمًا عنها ـ ممثلة لفلسفة عملية واقعية وتاريخية طريفة، ارتبطت بتاريخ عصرها كما بمجريات حياتها الخاصة في ضرب من التلاحم بين «الحياة والفكر» تشي به أغلب كتاباتها ورسائلها ومحاضراتها ومقالاتها الصحفية.

2 ـ وإذا كان كتاب **أصول الكليانية** الصادر سنة 1951 ـ أول مؤلفاتها الشهيرة ـ دليلًا على واقعيتها وبعدها العملي والواقعي والتاريخي، مثلما يظهر ذلك في كل قسم من أقسامه الثلاثة، سواء عند تحليل المعاداة الحديثة للسامية باعتبارها ظاهرة عنصرية لا تفهم إلا في إطارها التاريخي، أو في التحليل السياسي والتاريخي للإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، أو في ما خصصته في القسم الثالث لتشريح الكليانية الستالينية والكليانية النازية؛ فإن كتاب **الوضع البشري** الصادر سنة 1958 ـ وهو ثاني أهم مؤلفات الفيلسوفة، وهو تفكير أنثروبولوجي في الإنسان لا من حيث التفكير والمعرفة والنظر بل من حيث هو كائن يفعل، لا يخرج عن ذات التوجه النظري والمنهجي، ولكنه غير مقام النظر ليقترب مما يمكن اعتباره «أنطولوجيا سياسية»[1]، بعد أن قدم أصول الكليانية نوعًا فينومينولوجيا تاريخية وسياسية تحمل بعض آثار هايدغر من جهة الطريقة الفينومينولوجية ـ كما هو معلوم.

ومن الضروري هنا التنبيه إلى الصلة التي تربط بين هذا الكتاب والكتب المعاصرة واللاحقة له من جهة الغرض كما من جهة المادة: لقد ارتبط اهتمام

(1) نشير هنا إلى أن كتابات حنة آرندت كتابات على الطريقة التاريخية، تذكرنا بفالتر بنيامين قريبها وصديقها الذي كانت تعتبره أنموذجًا لها في هذا المجال. ولا ننسى أنها قد أنقذت دراسة بنيامين الشهيرة «**أطروحات حول التاريخ**» من الضياع عندما حملتها معها إلى الولايات المتحدة وسلمتها لصديقه تيودور أدورنو لينشرها.

حنة آرندت بالماركسية بنقد قوي لهذا المذهب ولاتهامه بالكليانية، ولذلك اعتزمت، إرادة منها لإتمام التفكير الذي بدأته في كتاب **أصول الكليانية** تأليف كتاب حول ماركس اختارت له عنوان «العناصر الكليانية في الماركسية» أرادت أن تخصصه للتحليل المفاهيمي والتاريخي للبلشفية. غير أن الكتاب لم يرَ النور أبدًا وتحول جزء من المادة التي اشتغلت عليها الفيلسوفة إلى ما كتبته في **الوضع البشري** حول ماركس، زائد بعض مادة المحاضرات التي قدمتها في جامعة برنستون سنة 1953[1]. كما أن جزءًا من المادة المجمعة من أجل الكتاب حول ماركس سيستعمل في الكتاب اللاحق حول الثورة الذي بدوره كان في الأصل دروسًا ألقتها آرندت في جامعة برنستون سنة 1959، وقد نشر سنة 1962 تحت عنوان **في الثورة**، وهو عبارة عن دراسة تقارن الثورتين الأميركية والفرنسية. حيث تعتبر الكاتبة أن الثورة الفرنسية تمثلت في تحرير اقتصادي أملته الضرورة، بينما اعتبرت الثورة في أميركا محقّقة لفكرة سعادة العموم ولفكرة الحرية السياسية. كما أن الأبحاث الستة حول التقليد، المعاصرة لكتاب **الوضع البشري** والتي تنتمي إلى المشروع الأصلي نفسه حول ماركس، قد أدمجت أيضًا في كتاب **بين الماضي والمستقبل** الذي صدر في طبعته الأولى سنة 1966، وقد كان موضوع محاضرات برنستون سنة 1953؛ ثم أضيفت إليه مقالتان في الطبعة الثانية سنة 1968. ولذلك فهناك نوع من التكامل والترابط بين كتاب **الوضع البشري** وبين تلك الكتب، وهو ما يغفل عنه بعض الشراح فتخفى عنهم عديد مدارات كتابنا والكتابين الآخرين من جهة، كما صلة جميع الكتب الثلاثة بكتاب **أصول الكليانية**.

3 ـ يعتبر مفهوم **الحياة العملية** المفهوم الأساس لكتاب **الوضع البشري** حيث يمثل حياة الممارسة لدى البشر. وفي هذا الإطار تعتبر الكاتبة أن ضروب الممارسة البشرية هي العمل والأثر والفعل، وهي ممارسات خصصت لها الفصول الرئيسة من المتن. ويلاحظ من يقرأ هذا الكتاب، أن مؤلفته تحدد مبحثه منذ الاستهلال حيث تعتبر أن ما تقترحه بسيط جدًا وهو ليس شيئًا

(1) H. Arendt «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought (1953) in **Social Research»**, 69(2), 2002, p 273-319.

أكثر من التفكير في ما نفعل. وتميز الفيلسوفة بين العصر الحديث والعالم الحديث، فترى أنه علميًّا انتهى العصر الحديث ـ الذي ابتدأ في القرن السابع عشر ـ في بداية القرن العشرين؛ وسياسيًّا ولد العالم الحديث الذي نعيش فيه مع الانفجارات الذرية الأولى. وتعتبر آرندت أن العالم الحديث يمثل خلفية لتأليف الكتاب، ومن هنا راهنيته وبعده العملي.

منذ الجملة الأولى للفصل الأول، ويبين ذلك حرصها على الدقة الفلسفية وما تتطلبه من وضوح هو شرط للصرامة في الكتابة، فلا خلط ولا التباس. إن آرندت تورد المفهوم باللاتينية وتحافظ على استعماله في كامل الكتاب لما يمثّله من أهمية، كيف لا، وقد استعملته عنوانًا للكتاب نفسه في ترجمته الألمانية. وتوضح الكاتبة أن مفهوم الحياة العملية يشمل ثلاثة أنشطة بشرية أساسية هي العمل والأثر والفعل. إن الشرط للعمل هو الحياة نفسها. وأما الأثر فيعطي عالمًا من إنجاز الإنسان، وشرطه هو الانتماء ـ إلى ـ العالم. والفعل هو النشاط الوحيد الذي يضع البشر، مباشرة، في علاقة دون وساطة الأشياء ولا وساطة المادة؛ وتعتبر الكثرة شرط الفعل البشري، فآرندت تعتبر البشر جميعًا متشابهين، ولكن دون أن يكون أحد منهم مماثلًا لغيره. وتواصل الكاتبة التوقف عند هذه الأنشطة الثلاثة فتلاحظ أنها مرتبطة بالحياة والموت ونسبة الولادات والوفيات. وترى آرندت أن الوجود البشري مشروط وباعتباره كذلك، فإنه لا يوجد من دون الأشياء التي لا يمكن أن تكون عالمًا إذا ما لم تستخدم لاشتراط الوجود البشري. هذا الوجود الذي يتسم فيه البشر بالفناء في عالم تكون فيه الآلهة خالدة. غير أن البشر، ورغم فنائهم الفردي، يعرفون خلودًا خاصًّا بهم بحيث تكون لهم طبيعة إلهية، كما تقول الفيلسوفة، وذلك لقدرتهم على إنجاز الأفعال الخالدة والآثار التي لا يطالها الفساد.

وتعتبر آرندت أن الحياة العملية تتجذّر في عالم البشر الذي لا يوجد فرد خارجه. إن الفعل مشروط بحضور الآخرين الذي تمكن اللغة من تأسيسه والحفاظ عليه، فمن غير اللغة لا يفهم البشر بعضهم البعض. إن الانتماء إلى المدينة كان يعني أن الاجتماع في حاجة إلى اللغة والإقناع فلا ينبغي أن يمر شيء عبر القوة والعنف. إن مجال المدينة هو مجال الحرية وذلك على عكس البيت الذي تحكمه

الضرورة وتحكم كل الأنشطة المتعلقة به. لقد كان ضروريًا أن تتحمل العائلة ضروريات الحياة بمثابة شرط لحرية المدينة التي تمثّل مجال المساواة، على عكس العائلة التي تعتبر مركز اللامساواة. فرب العائلة كان يعتبر حرًا فقط لأنه قادر على الخروج من البيت العائلي والانتماء إلى المدينة. إن التمييز بين البيت العائلي والمدينة هو التمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي. وتلاحظ آرندت أن معرفة تنوع المجال الخاص وتعقّده لم تكن ممكنة قبل العصر الحديث. ففي العصر القديم ارتبط مفهوم الحياة الخاصة بنقص ما: حيث لم يكن بإمكان العبد، وهو الذي لا يملك سوى حياة خاصة، أن يدخل المجال العام. إنه لم يكن إنسانًا بالتمام. وتعتبر المؤلفة أن لفظ: «العمومي» يعني أن كل ما يظهر في المجال العمومي يمكن أن يراه الجميع ويسمعوه، وهذا ما يجعل الفيلسوفة تعتبره الواقع الذي ينتمي إليه البشر الذين يعيشون معًا في العالم، بحيث يشتركون في عالم من الأشياء يوجد بينهم.

وتواصل حنة آرندت التدقيق المفهومي حيث تميز بين «عمل أجسادنا» و«أثر أيدينا». إن عمل أجسادنا هو الذي تفرضه الضرورة للحفاظ على البقاء، فتلبية الحاجة الطبيعية تفرض العمل للحياة والاستمرار. وأثر أيدينا بمثابة إنشاء لعالم من الأشياء غير الطبيعية التي تملأ عالم البشر، ومن هنا تميز المؤلفة بين العمل الذي ينتج أشياء للاستهلاك والأثر الذي ينتج أشياء للاستعمال. وإذا كانت الأولى فانية وذات حياة خاطفة، فإن الثانية أبقى وأطول عمرًا. وتلاحظ الكاتبة أن القدامى كانا يعتبرون امتلاك العبيد أمرًا ضروريًا نظرًا للطبيعة العبودية لكل المهام التي تلبي الحاجات. غير أن وضع العمل قد شهد تطورًا ذلك أنه قد فقد طابع الانحطاط والدونية التي ارتبط بها قديمًا، وتحول إلى النشاط البشري الأرفع منزلة: فجون لوك قد اكتشف أن العمل مصدر كل ملكية، وآدم سميث قد أقرّ أن العمل مصدر كل ثروة، وماركس قد اعتبره معبّرًا عن إنسانية الإنسان. وتعتبر آرندت أن كل هؤلاء قد سقطوا في الخلط بين العمل والأثر بحيث إنهم كانوا ينسبون إلى العمل خصائص لا تخص إلا الأثر. وترى آرندت أن فكر ماركس ينطوي على تناقض فمن ناحية يقرّ هذا الفيلسوف والعالم أن العمل ضرورة دائمة فرضتها الطبيعة، ومن ناحية أخرى يقرّ أن الثورة ستحرر الإنسان من العمل. فحين يلغى العمل يمكن لمجال

الحرية أن يعوض مجال الضرورة لأن مجال الحرية يبدأ حيث ينتهي العمل الذي تفرضه الحاجة. وتعتبر المؤلفة أن الإنسان الصانع وحده يسلك باعتباره صورة ربّ خالق، فإذا كان الربّ يخلق من عدم والإنسان يخلق من جوهر معطى، فإن إنتاجية الإنسان تمثّل ثورة بروميثوسية لأنها قادرة على تشييد عالم من صنع يد الإنسان بعد تحطيم جزء من الطبيعة التي خلقها الربّ. ولعل أبرز ما يميز الفعل هو أنه ليس ممكنًا في العزلة أبدًا، بحيث إن المنعزل إنسان محروم من القدرة على الفعل. إن آرندت تنفي أسطورة الفرد القوي القادر على الفعل بمفرده بحيث لا يدين إلا لقوته؛ وعلى العكس من ذلك تعتبر أنه على الفرد أن يتعاون مع بني جنسه حتى يصبح قادرًا على الفعل بحق.

4 ـ نقول باختصار: إن كتاب **الوضع البشري** يسعى إلى البحث في الخصائص الدائمة والأقل ضعفًا رغم تغييرات العصر الحديث؛ وتسعى حنة آرندت في هذا الكتاب كما في كتاب **أصول الكليانية** السابق عليه إلى البحث في شرط وجود كون غير كلياني، أي: البحث في كون يعيش فيه البشر في نظام يتسم بالديمقراطية. ولذلك تتعرض الفيلسوفة إلى مفاهيم العمل والأثر والفعل من جهة دراسة العالم البشري باعتباره عالم الممارسة التي يمكن أن يعيشها الإنسان وهو حرّ. وقد تظهر آرندت في المؤلف الأول باعتبارها ناقدة للحداثة أي: ناقدة لخلط حديث بين مجال العمل ومجال الأثر، وفي اعتبارها أن البشر، حديثًا، قد حولوا الأثر إلى عمل، أي: قد حولوا منتجات الأثر الدائمة إلى أشياء تستهلك وتستنفد. كما تعتبر الفيلسوفة أن الخلط بين العمل والأثر هو في الحقيقة موروث عن الفكر السياسي الغربي، ولذلك فإن أحد أهم أهداف النظر هو نقد تقليد الفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون إلى هيدغر[1]: ولذلك فإن الرأي الذي يعتبر المؤلفة محافظة ونخبوية نظرًا لاعتبارها الظاهر التجربة اليونانية السياسية تجربة جوهرية يحتاج إلى تدقيق وتخصيص؛ فلا يمكن بيسر اعتبار حنة آرندت أرسطية جديدة ولا

(1) Seyla Benhabib, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,** Rowman & Littelefield Publishers, Inc. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, New Edition 2003.

تصنيفها ضمن المصابين بحنين العودة إلى التجربة اليونانية إلَّا من جهة الدرس النظري الذي تجلّى في تجربتهم وهو أن الوضع البشري لا يتجلّى معياريًّا على أنه وضع إنساني إلَّا عبر «الفعل»، ولكن هذا النشاط هو الأهش والأقل دوامًا والأكثر عرضة للاندثار، من بين الأنشطة البشرية الثلاثة التي تكوّن عناصر الحياة العملية.

تنبيهات حول هذه الترجمة

1 ـ لقد اعتمدنا في هذه الترجمة على الطبعة التالية:

Hannah Arendt, **The Human Condition,** The University of Chicago Press - London & Chicago 1958.

وقد أصدرت الدار ذاتها بمناسبة مرور أربعين سنة على الطبعة الأولى طبعة جديدة، مع تقديم للباحثة الأميركية مرغريت كاينوفان ـ التي يجد القارئ عنواني كتابيها المهمين حول حنة آرندت في البيبلوغرافية التكميلية التي وضعناها للطبعة العربية تمكينًا للقارئ العربي من أدوات لقراءة كتاب الوضع البشري ـ لم نترجمه لأننا قدمنا لترجمتنا بما نعتقد أنه يفيد القارئ العربي. كما أنها وسعت في ثبت الكلمات الأصلي، وقد استفدنا منه عند وضعنا لثبت المصطلحات وترجمتها إلى العربية. والطبعة الثانية هي التالية:

Hannah Arendt, **The Human Condition,** Second Edition, Introduction by Margret Canovan; The University of Chicago Press-London & Chicago.

2 ـ وقد أشرنا إلى ترقيم صفحات الطبعة الإنكليزية بين معقوفتين [...] داخل المتن، ولقد ترجمنا أغلب المصطلحات اليونانية واللاتينية والفرنسية الواردة في النص ووضعناها بخط غليظ مثلها مثل ما أرادت المؤلفة إبرازه من ألفاظ إنكليزية؛ وحافظنا في الكثير من الأحيان على رسم الكلمات بلسانها داخل المتن أو في الهوامش. أما عن الشواهد التي أضافتها حنة آرندت في الهوامش فقد ترجمنا ما ترجمت، وتركنا في الأغلب ما تركت ـ وهو يتعلق أساسًا بشواهد ألمانية، تركتها في لغتها الأصلية جريًا على نزعة جرمانية ورثتها عن هيدغر مفادها أن الألمانية مثلها مثل اليونانية القديمة، ليست مجرد لغة، بل هي كينونة ولذلك

قالت يومًا ما: «لا تبقى إلّا اللغة الأم»[1]، وقد عملت على ترجمة كتبها الكبرى إلى الألمانية بعد كتابتها بالإنكليزية. ولم نحل على الترجمات العربية لمراجع حنة آرندت لأن أغلب ما أحالت عليه من دراسات جديدة غير مترجم إلى العربية. أما عن بقية المفاهيم فقد قبلنا بالترجمات المتداولة في كتابات حنة آرندت أو في كتابات من أحالت عليهم من القدامى أو الوسيطيين أو المحدثين، قبولًا منا بفكرة ضرورة المراكمة حتى يستقر المصطلح ويتداول فيتيسر التواصل بين «الجماعة العلمية».

3 ـ وقد وضعنا أمام تدخلاتنا في النص ما يلي: **[ورد في الأصل هـ. ع]** في المتن كما في الهوامش.

4 ـ ويلاحظ قارئ كتاب **الوضع البشري** طغيان الأسلوب الشفوي في عرض الأفكار وذلك لكون النص، في الأصل، دروسًا ومحاضرات ألقتها آرندت على طلبتها كما جاء من قبل. ولقد حافظنا على روح هذا النص من خلال استعمالنا للجمل الإسمية أكثر من غيرها. كما لا يخفى على قارئ الكتاب طول الجمل وهو يعود إلى أن الأسلوب الألماني في الكتابة قد طغى على أسلوب الكتابة الإنكليزية، وكأننا بالمؤلفة لم تتأقلم بعد مع لغة الكتابة والتدريس التي تستعملها، وهو ما حاولنا الحفاظ عليه أيضًا.

ولا يفوتنا أن نبين مبدأنا التأويلي في الترجمة من خلال عرض علل ترجمتنا لعنوان الكتاب: لقد اخترنا لترجمة العنوان **الوضع البشري** لأنه، في نظرنا، الأقرب إلى العنوان في لغته الأصلية. ونشير هنا إلى أن المترجم الفرنسي قد أضاف للعنوان كلمة من عنده فربط الكتاب بالحداثة Condition de l'Homme Moderne، ويعود ذلك إلى محاولة الاستجابة لمتطلبات القارئ الفرنسي المهووس بالتفكير في الحداثة من جهة؛ ولوجود رواية شهيرة للروائي الفرنسي أندريه مالرو ووزير الثقافة زمن شارل ديغول، تحمل عنوان آرندت نفسه لو ترجم إلى العربية دون إضافة، نعني La Condition Humaine التي نشرت سنة 1933

---

(1) **Essays in Understanding 1930 - 1954.** Uncollected and unpublished Works by Hannah Arendt, Loc. Cit.

وتحصلت على جائزة الكونكور؛ والتي تروي تخييليًا أحداث انتفاضة شنغهاي في الصين: مما تطلب إضافة عبارة الحديث للتمييز والتوضيح. بل إن أحد مترجمي رواية مالرو إلى الإنكليزية كان منذ 1933 قد تفادى الترجمة الحرفية وعوضها بهذا العنوان: The Fate Men؛ وقل الشيء نفسه عن ترجمة فؤاد كامل للرواية نفسها تحت عنوان قدر الإنسان (دار الآداب، بيروت 1988). بل إن حنة آرندت ذاتها عندما ترجمت نصّها إلى الألمانية وضعت عنوانًا له المفهوم المركزي Vita Activa في أصله اللاتيني وأضافت ترجمة ألمانية حرفية «أو في الحياة العملية» وعيًا منها بعدم استيفاء الترجمة الحرفية لدلالات العنوان الأصلي. ولقد اخترنا من جهتنا استعمال كلمة «وضع» نظرًا لمطابقتها لمعنى الكلمة الإنكليزية ولمطابقتها للفصاحة العربية المعاصرة وذلك بعيدًا عن الفصاحة العربية الكلاسيكية التي تمكن من الترجمة «بالشرط» ـ وهو مصطلح مثقل بالمعاني الفقهية والقانونية والمنطقية تفاديناه، أو «بالحالة» ـ وهو وصفي أكثر منه نقدي لذلك تركناه جانبًا، أو «بالمنزلة» وهو تصنيفي زيادة على موروثه الفقهي والكلامي في العربية فعدلنا عنه. أما «الكرامة» فقد ملنا إليها لعودتها إلى التداول اليوم ولكن استعمال آرندت له في النص على نحو معياري جعلنا نميل عنها إلى «الوضع» الذي بدا لنا جامعًا للمعيارية والتوصيف ـ وهو ما نعتقد أنه سمة تفكير مفكرتنا، ويمكن أن نقول الشيء نفسه حول «البشري» الذي يجمع أيضًا بين البعدين، في حين أن «إنساني» أصبح معياريًا أكثر منه توصيفيًا، هذا رغم التباس الفرق بين «البشر» و«الإنسان» في العربية الكلاسيكية.

5 ـ ولا يسعني هنا إلا أن أشكر دار جداول التي احتضنت هذه الترجمة، والتي مكنتني من وقت طويل لاستكمالها؛ وأخص بالذكر الدكتور يوسف الصمعان صاحب الاقتراح الأصلي الذي أدرك أهمية كتاب الوضع البشري وحرص على إدخاله إلى التداول في عالم لغة الضاد، وكذلك السيد عماد عبد الحميد على متابعته لإنجاز هذا العمل؛ ولصبرهما الجميل على وتيرة الإنجاز.

الاستهلال

[1] لقد قذف في الكون، سنة 1957، بشيء أرضي، صنعته يد الإنسان، وطيلة أسابيع، دار حول الأرض طبقًا للقوانين التي تنظم مسار الأجسام السماوية، من ذلك الشمس والقمر والنجوم. إن القمر الاصطناعي لم يكن كوكبًا، بالتأكيد، فلم يكن يدور حول مداره طيلة الفترات الفلكية التي تبدو لأعيننا خالدة، باعتبارنا فانين، حبيسة الزمن الأرضي. بيد أنه استمر في السماء لفترة؛ لقد حصل على مكانه وسبيله حذو الأجسام السماوية كما لو أنها تقبلته، في عملية تجربة، بمعيتها الجليلة..

لقد كان بالإمكان تقبل هذا الحدث، الذي لا يمكن أن يحجبه شيء ولا حتى انشطار الذرة، بفرح لا تشوبه شائبة لو أنه لم يقترن بظروف عسكرية وسياسية مزعجة. ولكن، وهذه مسألة غريبة، لم يكن هذا الفرح فرح انتصار؛ فلا كبرياء ولا إعجاب بقوة الإنسان وتحكمه المذهل تملأ قلوب البشر الفانين الذين كان بإمكانهم، فجأة، وهم ينظرون إلى السماوات، تأمل شيء من صنعهم فيها. إن ردّ الفعل المباشر، كما يعبّر عن نفسه للتو، كان الارتياح لرؤية «الخطوة» الأولى «نحو هروب البشر من السجن الأرضي». وهذه العبارة العجيبة لم تكن من بنات أفكار صحافي أميركي، بل بعيدًا عن ذلك: فبطريقة لا شعورية، كانت تردد صدى جملة خارقة للعادة كانت قد نقشت، قبل ذلك بما يزيد عن عشرين عامًا، على شاهد قبر عالم روسي كبير: «لن تكون البشرية مثبتة إلى الأرض دائمًا».

لقد أصبحت هذه المشاعر مألوفة لبعض الوقت. إنها تثبت أن البشر ليسوا بطيئين إلى اكتشافات العلم والتطورات التقنية وأنهم، على عكس ذلك، قد سبقوها بعديد السنين. وفي هذه الحال، وكما هو الأمر في حالات أخرى، [2] فإن العلم قد حقق ما استبقه البشر في خواطرهم التي لم تكن خاوية ولا غريبة،

وأكده. إن التجديد الوحيد هو أن إحدى الصحف الأميركية الأكثر احترامًا قد صرحت في نهاية الأمر وفي الصفحة الأولى ما كان مخبأ في الأدب الأكثر نقصًا في الاحترام في الخيال العلمي (الذي لم يعطه أحد، ولسوء الحظ، الاهتمام الذي يستحق باعتباره حاملًا لمشاعر السواد الأعظم من الناس ومطامحهم). ولا ينبغي أن تنسينا تفاهة العبارة أنها كانت، في الواقع، خارقة للعادة؛ لأنه، وإذا تحدث المسيحيون عن الأرض كما لو أنها وادي دموع، ولم يرَ الفلاسفة في الجسم إلا سجنًا منحطًّا للفكر أو النفس، فلا أحد في تاريخ الجنس البشري قد اعتبر الأرض بمثابة سجن للجسم، وأبرز كل هذا التسرع للذهاب، بالمعنى الحرفي والظاهري للكلمة، إلى القمر. إن تحرر العصر الحديث ولائكيته، وهو عصر ابتدأ لا برفض الرب ضرورة، بل برفض ربّ أب في السماوات، فهل ينبغي أن ينتهي هذا العصر بطرد ضروري وحتمي للأرض أم لكل كائن حي؟

إن الأرض هي العنصر الخامس، بالذات للوضع البشري، كما أن الطبيعة الأرضية، بحسب ما نعلم، يمكن أن تكون الطبيعة الوحيدة في الكون التي تمنح البشر سكنًا يمكّنهم أن يتحركوا فيه ويتنفسوا دون عناء ودون وسائل مصطنعة. إن الاصطناع البشري للعالم يفرق الوجود البشري عن كل محيط حيواني صرف، غير أن الحياة نفسها تبقى خارج هذا العالم المصطنع، ويبقى الإنسان، بواسطة الحياة، مرتبطًا بكل العضويات الحية الأخرى. ولقد اجتهد عدد كبير من الأبحاث العلمية، منذ فترة، لجعل الحياة «مصطنعة» هي كذلك ولقص الرابط الأخير الذي يحافظ على الإنسان بين أبناء الطبيعة. إنها الرغبة نفسها في الإفلات من الحبس الأرضي التي تظهر في محاولات الخلق في الأنبوب، رغبة في ربط «البلازما ملقحة، في المقياس الذري، وهي بلازما تأتي من بشر يمتلكون خصائص مضمونة، من أجل إنتاج كائنات رفيعة المستوى» و«من أجل تنقيح طولها، وأشكالها ووظائفها»؛ وإني لأعتقد أن الرغبة في الهروب من الوضع البشري تفسر كذلك الأمل في تمديد مدة الحياة إلى ما يفوق المئة عام بكثير، وهذا هو الحد المقبول إلى الآن..

هذا الإنسان المستقبلي، الذي سينتجه العلماء، كما يقولون، في ظرف قرن لا غير، يبدو فريسة الثورة ضد الوجود البشري مثلما يعطى، وهذا يمثل هبة لا

نعلم[3] مأتاها (من وجهة نظر لائكية) وهي هبة يريد الإنسان استبدالها بإنجاز من صنع يديه. ولا مبرر للشك في كوننا قادرين على إنجاز هذا الاستبدال، مثلما أنه لا مبرر للشك في كوننا قادرين في الحاضر على تحطيم كل حياة عضوية على الأرض. والسؤال الوحيد الذي يطرح هو أن نعرف إذا ما كنا نرجو توظيف معارفنا العلمية والتقنية الجديدة في هذا السياق؟ إنه سؤال سياسي أساسي لا يمكن أن نتركه البتة للمختصين في العلم ولا للمختصين في السياسة..

ولعل هذه الإمكانيات تستدعي، كذلك، مستقبلًا بعيدًا؛ غير أن التأثيرات الأولى للانفجار المعرفي للانتصارات العلمية الكبيرة يمكن أن تظهر للعيان عبر الأزمة التي وقعت داخل العلوم الطبيعية ذاتها. ويتعلق الأمر هنا بمعرفة أن «حقائق» التصور العلمي الحديث للعالم يستحيل أن تقبل أي تعبير عادي في اللغة والفكر رغم أنها تقبل البرهنة في صيغ رياضية وفي حجج تكنولوجية. وعندما يمكن لهذه «الحقائق» أن تعبّر عن نفسها في مفاهيم متسقة سنحصل على صيغ «ربما أقل غرابة من دائرة مثلثة، ولكن أكثر غرابة بكثير من أسد مجنح» (أرفين شرودنغير). إننا لا نعلم بعد ما إذا كانت هذه الوضعية نهائية. ولكن يمكن، للكائنات وقد بدأنا الفعل باعتبارنا سكان الكون، أن لا نكون قادرين أبدًا على فهمها، بمعنى أن نفكر، رغم ذلك، في الأشياء التي نستطيع فعلها وأن نعبّر عنها. وفي هذه الحالة ستجري كل الأمور كما لو أن دماغنا، الذي يمثل الشرط المادي والطبيعي، لأفكارنا، لم يعد بإمكانه البتة أن يتبع ما نفعل بحيث سنكون في حاجة، مستقبلًا، لآلات لتفكر ولتتكلم عوضًا عنا. وإذا اتضح أن المعرفة (وهي المهارة في المعنى الحديث) والفكر قد افترقا فعلًا، فإننا سنكون اللعبة والعبيد لا بيد آلاتنا بقدر ما سنكون كذلك بيد معارفنا التطبيقية وهي كائنات بلا عقل تحت رحمة كل الاختراعات الممكنة تقنيًا مهما كانت قاتلة..

بيد أنه، وخارج هذه النتائج الأخيرة، وهي غير يقينية بعد، فإن الوضعية التي خلقتها العلوم ذات أهمية سياسية كبيرة. فبمجرد أن يطرح دور اللغة، فإن المسألة تصبح حكمًا بما أن اللغة هي التي تجعل من الإنسان حيوانًا سياسيًا. ولو أننا كنا نتبع النصيحة، التي كثيرًا ما تردد اليوم،[4] بأن نتبنّى مواقفنا الثقافية في الحالة الراهنة للعلوم، فإننا سنتبنّى عندها وبكل أمانة طريقة في العيش لا يكون

فيها للغة أي معنى. لأن العلوم كانت مجبرة على تبني «لسان» من الرموز الرياضية، وهو الذي يتصور في الأصل باعتباره اختزالًا لقضايا تنتمي إلى اللغة فحسب، هذا اللسان يتضمن في الوقت الراهن قضايا غير قابلة للترجمة في اللغة بصفة مطلقة. وإذا كان حسنًا، ربما، أن نحذر الحكم السياسي للعلماء باعتبارهم علماء، فإن ذلك لا يعود أساسًا إلى ضعف «شخصيتهم» (لأنهم لم يرفضوا صنع الأسلحة النووية) ولا إلى سذاجتهم (لأنهم لم يدركوا أنهم سيكونون آخر من يسأل عن كيفية استعمال هذه الأسلحة في صورة اختراعهم لها)، وأنه بسبب ذلك بالذات يتحركون في عالم فقدت فيه اللغة سلطتها. فكل فعل إنساني، وكل معرفة، وكل تجربة لا تمتلك معنى إلا في صورة تمكننا من التعبير عنها. إذ يمكن أن توجد حقائق لا تقال وتكون ثمينة بالنسبة إلى الإنسان الفرد، أي: بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يكون حيوانًا سياسيًا، مهما كان تعريفه الآخر. إن البشر في صيغة الجمع، أي: البشر باعتبارهم يعيشون ويتحركون ويفعلون في هذا العالم لا يملكون تجربة المعقول إلا لأنهم يتكلمون، ويفهم بعضهم بعضًا، ويفهمون أنفسهم. وها هو حدث آخر، أقرب إلينا، وربما محدد كذلك، وهو حدث ليس أقل تهديدًا. إنه حدث حدوث المكننة، وهي التي يحتمل أن تفرغ المصانع في بعض عشرات السنين، وتحرر البشرية من عبئها الأقدم والأكثر طبيعية وهو عبء العمل بما هو عبودية للضرورة. وهنا، أيضًا، يتعلق الأمر بمظهر أساسي للوضعية الإنسانية، غير أن الثورة، والرغبة في الخلاص من عناء العمل، ليستا حديثتين، إنهما قديمتان قدم التاريخ. إن واقع التحرر من العمل ليس جديدًا كذلك؛ لقد كان يعد من بين الميزات المؤسسة الأكثر صلابة التي تملكها الأقلية. ومن هذه الجهة يبدو أنه قد وقع، ببساطة، استعمال التقدم العلمي والتقني لتحقيق ما كانت كل العصور قد حلمت به دون أن تتمكن من بلوغه البتة.

بيد أن ذلك لا يصدق إلا في الظاهر. فالعصر الحديث يصاحبه تمجيد نظري للعمل وهو عصر يتوصل في الواقع إلى تغيير المجتمع بأسره إلى مجتمع عمال. إن الأمنية تتحقق إذن، مثلما هو الأمر في الخرافات[5]، في الوقت الذي لا يمكن إلا أن يتحقق فيه التضليل. إننا سنخلص مجتمعًا من العمالة من سلاسل العمل، وهذا المجتمع لم يعد يعرف شيئًا من الأنشطة الأعلى والأكثر إثراء والتي يجدر أن تكسب هذه الحرية من أجلها. في هذا المجتمع الذي يساوي بين أفراده.

بهذا الشكل يجعل العمل البشر يحيون معًا، تنتهي الطبقية وتنتهي الأرستقراطية السياسية أو الفكرية، التي يكون بإمكانها أن تنتج استعادة لقدرات الإنسان الأخرى. إن الرؤساء، والملوك والوزراء الأول يرون في وظائفهم مهام ضرورية لحياة المجتمع، ولا يبقى، فيما بين المثقفين، إلا بعض المتفردين ليعتبروا ما يقومون به بمثابة أعمال لا بمثابة وسائل لكسب قوتهم. إن ما هو أمامنا، هو منظور مجتمع من العمالة دون عمل، بمعنى مجتمع من العمالة الذين حرموا من النشاط الوحيد الذي بقي لهم. ولا يمكن أن نتصور شيئًا أسوأ من هذا.

إن هذا الكتاب لا يأخذ على عاتقه الإجابة عن هذه الاهتمامات وهذه الحيرة. فالأجوبة تعطى كل يوم، وهي تنتمي إلى المجال السياسي العملي، الذي يخضع لاتفاق السواد الأعظم؛ إنها لا توجد أبدًا في الاعتبارات النظرية أو في رأي شخص ما: فالأمر لا يتعلق بمشاكل ذات حل وحيد. إن ما أقترحه في الصفحات القادمة، هو إعادة النظر في الوضع البشري من وجهة نظر تجاربنا ومخاوفنا الأكثر جدة. فالأمر يتعلق هنا بداهة بالتفكير واللاتفكير (جرأة غير مكترثة وخلط فاقد للأمل وتكرار مجامل لـ «حقائق» أصبحت تافهة وفارغة) يبدو لي إحدى الخصائص الأساسية لزمننا. إن ما أقترحه هو إذن بسيط جدًا: لا شيء أكثر من التفكير في ما نفعل..

ماذا نفعل، ها هو ذا المبحث المركزي لهذا الكتاب. فنحن لا نطرح فيه إلا التمفصلات الأكثر جزئية للوضع البشري والأنشطة التي تكون، وبطريقة تقليدية، في متناول كل الكائنات البشرية، مثلما تعتبر الأفكار الراهنة. ولهذا السبب، ولأسباب أخرى، فإن النشاط الأرفع، وربما الأكثر صفاء، الذي يكون البشر قادرين عليه، أي: نشاط التفكير، سيبقى خارج الاعتبارات الراهنة. إن هذا الكتاب ينحصر، في محاولة حول العمل، والأثر والفعل، التي تكوّن الفصول الثلاثة المركزية. فمن وجهة النظر التاريخية، وفي الفصل الأخير، [6]سأطرح مسألة العصر الحديث، وسأطرح من طرف الكتاب إلى آخره، مسألة تراتبية الأنشطة وصفاتها، كما عرفناها من خلال تاريخ الغرب.

غير أن العصر الحديث شيء آخر يختلف عن العالم الحديث. فعلميًّا انتهى العصر الحديث، ـ الذي ابتدأ في القرن السابع عشر ـ في بداية القرن العشرين؛

وسياسيًّا، وُلد العالم الحديث، الذي نعيش فيه، مع الانفجارات الذرية الأولى. إنني لا أتحدّث عن هذا العالم الحديث الذي مثّل خلفية كتابة هذا المؤلف. إنني أتوقّف عند حدود تحليل المؤهلات البشرية العامة التي تتولّد عن الوضع البشري والتي تكون دائمة، أي: التي لا يمكنها أن تضيع دون عودة طالما أنّ الوضع البشري لا يتغير هو نفسه. ومن جهة أخرى، يكون هدف التحليل التاريخي أن يبحث عن مصدر اغتراب العالم الحديث وعن مصدر تنحيه جانبًا وإفلاته من الأرض لفائدة بلوغ الكون وإفلاته من العالم لفائدة بلوغ «الأنا»، من أجل التوصّل إلى فهم طبيعة المجتمع مثلما كانت قد تطورت ومثلما تقدّمت وقت انهيارها أمام ميلاد عصر جديد وغير معروف بعد.

[7] الفصل الأوّل

الوضع البشري

1
الحياة العملية والوضع البشري

أقترح عبارة الحياة العملية لأعني ثلاثة أنشطة بشرية أساسية: العمل والأثر والفعل. إنها أنشطة أساسية لأنّ كلّ واحد منها ينطبق على شروط أولية تكون فيه الحياة على الأرض معطاة للإنسان.

إنّ العمل هو النشاط الذي ينطبق على المسار البيولوجي للجسم البشري، الذي يكون نموّه الأيض وربما الفساد، اللذان يرتبطان بالإنتاجات الجزئية التي يغذي عملها هذا المسار الحيوي. إن الوضع البشري للعمل هو الحياة ذاتها.

والأثر هو النشاط الذي يطابق لا طبيعية الوجود البشري، الذي لا يكون مغروسًا في الفضاء والذي لا يكون نسبة الوفيات فيه معوّضة بالعود الأبدي الدوري للنوع. إنّ الأثر يعطي عالمًا «اصطناعيًّا» من الأشياء، عالمًا مختلفًا بوضوح عن كلّ محيط طبيعي. وإنّه داخل حدوده تقطن كل واحدة من الحياة الفردية، بينما يكون هذا العالم ذاته مخصّصًا للبقاء بعد فنائها ومتعاليًا عنها جميعها، إنّ الشرط البشري «للأثر» هو الانتماء ـ إلى ـ العالم.

ويطابق الفعل، وهو النشاط الوحيد الذي يضع البشر مباشرة في علاقة، دون وساطة الأشياء ولا وساطة المادة، يطابق الوضع البشري للكثرة، وفي الواقع فإن البشر لا **الإنسان** يعيشون على الأرض ويسكنون العالم. وإذا كانت لكلّ مظاهر الوضع البشري بشكل ما علاقة بالسياسة، فإنّ هذه الكثرة هي بالتحديد ـ **لا الشرط الضروري** فحسب، **بل الشرط الذي لأجله** ـ أي: **شرط**

كل حياة سياسية. وبهذا الشكل فإنّ لسان الرومان، وهم دون شك الشعب الأكثر ارتباطًا بالسياسة على الإطلاق، كان يستعمل كمترادفات الكلمات: «أن يعيش» و«أن يكون بين البشر»[8] أو كذلك «أن يموت» أو «أن يكف عن أن يكون بين البشر». ولكن الوضع البشري للفعل، في شكله الأكثر جزئية كامن بعد في التكوين، لقد خلقهم ذكرًا وأنثى إذا قبلنا أن هذه القصة في الخلق هي مبدئيًا متميزة عن القصة التي تقدّم الرب «باعتباره من خلق الإنسان» أولًا (آدم) فريدًا بحيث إنّ كثرة البشر تصبح نتيجة التكاثر(1). في هذه الحالة فإن الفعل يصبح رفاهية كمالية وتدخلًا غير رصين في القوانين العامة للسلوك، إذا كان البشر تكرار ما يُعادُ إنتاجه بصفة لا متناهية من نموذج وحيد وفريد، وإذا كانت طبيعتهم أو ماهيتهم هي نفسها دائمًا، ويمكن توقّعها كما تُتوقّع ماهية شيء ما أو طبيعته. إنّ الكثرة هي شرط الفعل الإنساني، لأنّنا متشابهون جميعًا، أي: إنّنا جميعنا بشر، دون أن يكون أحد منّا مماثلًا لإنسان آخر كان قد عاش وهو يعيش أو هو كذلك سيعيش..

إن هذه الأنشطة الثلاثة وشروطها المطابقة لها مترابطة بشكل حميمي

(1) غالبًا ما يكشف تحليل الفكر السياسي ما بعد الكلاسيكي إلى أي النسختين من الكتاب المقدّس لقصة الخلق يعود الكاتب. وهكذا فإنه مما يميّز الاختلاف بين تعليم يسوع الناصري والقدّيس بولص الذي تخيّله يسوع، وهو يناقش العلاقة بين الرجل والمرأة، في سفر التكوين، الفصل الأول الآية 27 قائلًا: «أما قرأتمْ أنّ الذي خلقَ الإنسانَ في البدءِ ذكَرًا وأنثى» (إنجيل «متى» الإصحاح التاسع عشر الآية 4)، هذا في حين يؤكّد بولص في مناسبة مشابهة على أنّ المرأة كانت قد خُلقت «من الرجل» ومن ثمة «لأجل الرجل»، بينما يخفّف من وطأة هذه التبعية: «إلّا أنه ليس الرجل من دون المرأة ولا المرأة من دون الرجل في الربّ». (القدّيس بولص، «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثة»، الآيات 8 ـ 12). ويشير الاختلاف أكثر بكثير من موقف مختلف عن دور المرأة. وبالنسبة إلى يسوع فإنّ الإيمان جدّ مرتبط بالفعل. (انظر: الفقرة 33 لاحقًا)، وقد كان الإيمان بالنسبة إلى القديس بولص، مستندًا أساسًا، إلى الخلاص. ومن الأهمية بمكان، في هذا المجال، أنّ أوغسطينوس (مدينة الربّ، الكتاب الثاني عشر الفصل 21)، الذي لم يكن يجهل تمامًا ما ورد في سفر التكوين الإصحاح الأول الآية27، فحسب، بل رأى أن مكمن الاختلاف بين الإنسان والحيوان في كون الأول قد خُلق [واحدًا أوحدًا] في حين كانت كلّ الحيوانات «قد خُلقت بحسب أصنافها دفعة واحدة». وتقدم قصة الخلق، بالنسبة إلى القديس أوغسطينوس، فرصة جيدة للتأكيد على الخاصية النوعية لحياة الحيوان باعتبارها متميّزة عن فرادة الوجود البشري.

بالشرط الأكثر عمومية للوجود البشري: الحياة والموت، ونسبة الولادات ونسبة الوفيات. إن العمل لا يضمن بقاء الفرد فحسب بل يضمن بقاء النوع كذلك. ويهب كل من الأثر ومنتوجاته لهشاشة الحياة الفانية وللطابع العابر للزمن البشري. ـ أي الديكور البشري ـ دوامًا ما ويخلق الفعل شرط الذكرى أي: شرط التاريخ باعتباره يخصّص نفسه لتأسيس [9] هيئات سياسية والحفاظ عليها. إنّ العمل والأثر، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفعل يتجذّران كذلك في الولادات باعتبار أنّ لهما مهمّة تتمثّل في أن يهبا العالم من أجل من يتوقعونهم ومن ينبغي أن يعتبروهم في الحسبان والحفاظ عليه: الموجة الثابتة للقادمين الجدد الذين يولدون في العالم غرباء. بيد أن الفعل هو الذي يكون الأكثر ارتباطًا حميميًّا بالشرط البشري للولادات؛ إن البداية المحايثة للولادة لا يمكن أن تحسّ في العالم إلا لأن القادم الجديد يملك القدرة على تقديم الجديد، أي: على الفعل. وبمعنى القدرة على البداية، فإنّ عنصرًا من الفعل، وبالتالي عنصر الولادة، يكون محايثًا لكل الأنشطة البشرية. إضافة إلى ذلك، فإنّ الفعل باعتباره النشاط السياسي الحق، والولادات في مقابل الوفيات، تكون وبلا شكّ المقولة المركزية للفكر السياسي، في مقابل الفكر الميتافيزيقي.

إنّ الوضع البشري يتجاوز ـ تعريفًا ـ الشروط التي تعطى فيها الحياة «للإنسان. إنّ البشر كائنات مشروطة ذلك أنّ كل ما يصادفهم يتحوّل بصفة فورية إلى شرط لوجودهم. ويتمثّل العالم الذي تجري فيه الحياة العملية في أشياء قد قدّت بواسطة الأنشطة البشرية؛ غير أنّ الأشياء التي يعود وجودها إلى البشر دون سواهم، تشترط، رغم ذلك على مبدعيها بطريقة ثابتة. وإضافة إلى الشروط التي تعطى فيها الحياة للإنسان على الأرض، وفي جزء على قاعدتها، فإنّ البشر يخلقون بصفة دائمة شروطًا مصنوعة وتكون خاصة بهم ولها القوة نفسها في الاشتراط، التي تمتلكها الأشياء الطبيعية وذلك رغم مصدرها البشري ورغم خاصية التحوّل التي لها. إن كلّ ما يرتبط بالحياة البشرية، وكل ما يكون في علاقة بها، يتحمّل بشكل مباشر خاصية الشرط للوجود البشري. ولهذا السبب فإن البشر، مهما فعلوا، هم دائمًا كائنات مشروطة. فإنّ كل ما يلج العالم البشري، أو كل ما يدخله مجهود الإنسان إلى هذا العالم، ينتمي بصفة آنية إلى الوضع البشري. إنّ تأثير واقعية العالم على الوضع البشري هو محسوس ومكتسب بمثابة

قوّة للاشتراط. إنّ موضوعيّة العالم ـ خاصيته باعتباره موضوعًا أو شيئًا ـ والوضع البشري يتكاملان؛ ولأنّ الوجود البشري هو وجود مشروط فإنه يكون من المستحيل من دون الأشياء، كما أن الأشياء تكون كتلة من العناصر المشتتة، أي: ما لا يكون عالمًا، وذلك إذا ما لم تستخدم لاشتراط الوجود البشري.

لنتجنّب كل سوء فهم: إنّ الوضع البشري لا [10] يتماهى مع الطبيعة البشرية، ومجموع الأنشطة والمؤهلات البشرية التي تتطابق مع الوضع البشري لا تكوّن شيئًا ممّا نستطيع أن نطلق عليه اسم «الطبيعة البشرية». ذلك أن لا شيء من هذه الأنشطة والمؤهلات التي نتفحصها هنا، ولا شيء ممّا ترك جانبًا، مثل الفكر، والعقل، ولا حتّى إحصاؤهما الأكثر اكتمالًا والأكثر نظرة ثاقبة، لا شيء من ذلك يكوّن خصوصيات أساسية للوجود البشري بمعنى أنه من دونها لا يكون الوجود إنسانيًّا البتة. إنّ التغيير الأكثر جذرية الذي كنا نستطيع تخيّله بالنسبة إلى الوضع البشري هو الهجرة إلى كوكب آخر. وحدث من هذا القبيل، وهو ليس مستحيلًا تمامًا، يعني أنّه سيكون على الإنسان أن يعيش في ظروف قد قدّت بطريقة مختلفة تمامًا عن الظروف التي تعطيه إيّاها الأرض. فالعمل، والأثر عينه كما نعرفه، لن يكون لهما معنى. ورغم ذلك، فإنّ هؤلاء المسافرين الفرضيين الذين يفلتون من الأرض هم إنسانيون كذلك؛ غير أن كل ما نستطيع أن نقول فيما يتعلق بـ «طبيعتهم» هو أن الأمر يخص كائنات مشروطة، رغم أن وضعهم، وذلك بصورة معتبرة، قد أنجز من قبلهم.

إنّ مشكل الطبيعة البشرية، وهو مشكل أوغسطيني «لقد أصبحت مشكلًا بالنسبة إلى نفسي ذاتها» يبدو غير قابل للحل وذلك بالنسبة إلى المعنى النفسي الفردي كما هو الأمر بالنسبة إلى المعنى الفلسفي العام. إنه لمن الأقل احتمالًا وبشدة أن نستطيع أن نعرف، وأن نحدّد وأن نعرّف طبيعة كل الأشياء التي تحيط بنا والتي ليست (نحن)، أن نكون دائمًا قادرين على أن ننجز نفس الفكر بالنسبة إلى أنفسنا (نحن): سيكون الأمر بمثابة القفز فوق ظلّنا. أضف إلى ذلك، أن لا شيء يسمح لنا أن نفترض أن الإنسان ذو طبيعة أو ماهية مثل التي تملكها الأشياء الأخرى. وفي عبارات أخرى إذا كنا نملك طبيعة، أو ماهية، فإن الرب وحده يستطيع أن يعرفها وأن يحددها، وينبغي في البداية أن يستطيع الكلام عن الـ «من»

مثلما يتكلم عن الـ «ما هو»[1]. إن حيرتنا[11] تنتج عن كون ضروب المعرفة التي يمكن تطبيقها على الأشياء الممتلكة لخصائص «طبيعية» بما في ذلك ذواتنا أنفسها ـ حين نأخذ بعين الاعتبار الضيق أننا عينات من النوع الأكثر تطوّرًا للحياة العضوية ـ، هذه الضروب من المعرفة لم تعد صالحة لنا حين نطرح سؤالًا من نحن؟ ولهذا السبب فإن المحاولات التي تمّ إنجازها للتعريف بالطبيعة البشرية تنتهي باختراع إلوهية ما، وذلك بطريقة تكاد تكون غير قابلة للتحوّل، ويعني ذلك أنها تنتهي باختراع رب الفلاسفة الذي ظهر للبحث، منذ أفلاطون، بمثابة نوع للفكرة الأفلاطونية للإنسان. ومن المؤكد، أنّ من يفضح هذه المفاهيم الفلسفية «للإلهي»، ومن يبرز عمليات إنشاء مفاهيم الخصائص والقدرات البشرية، لا يثبت ولا يفعل حتى أي شيء لإثبات عدم وجود الرب، ولكن كون محاولات تعريف طبيعة الإنسان تنتهي بنا بكل يسر إلى فكرة تصدمنا باعتبارها «فوق إنسانية» وتتماهى، كنتيجة لذلك، مع «الإلهي» وذلك يمكن أن يكفي لجعل مفهوم «الطبيعة البشرية» نفسه مفهومًا مريبًا. .

ومن جهة أخرى فإن ظروف الوجود البشري ـ الحياة نفسها والولادة والممات والانتماء إلى العالم والكثرة والأرض ـ ظروف لا تستطيع أبدًا أن

(1) إنّ القديس أوغسطينوس الذي يُعتبر دائمًا رائد طرح ما يُسمى بالمسألة الأنثروبولوجية في الفلسفة، عرف هذا جيدًا تمامًا. إنه يميّز بين سؤالين «من أنا؟» و«ما أنا؟»، والأول يوَجّهه الإنسان إلى نفسه، «ووجّهتُ نفسي إلى نفسي وقلت لذاتي: أنتَ من تكون؟ وأجبت إنسانًا»/ ([confessiones]) الاعترافات، [الكتاب العاشر، الفصل السادس]) والثاني يوجَّه إلى الربّ «ما أنـا، إذن، ربّـاه؟ مـا هـي طـبـيـعـتـي؟»/ **Quid ergo sum, Deusmeus? Quae natura sum?** [الاعترافات، الكتاب العاشر، الفصل السابع عشر]. لأنه في «الشرّ الكبير»، الذي يكون من الإنسان (الاعترافات، الكتاب الرابع، الفصل الرابع عشر) هنالك بعض الشيء من الإنسان (**aliquid hominis**) إنّ فكر الإنسان وهو داخله هو، لا يعرف ذاته. لكن أنت، ربّاه، قد خلقته (**feciste eum**) تعرف كلّ شيء عنه (**eius omnia**) [«الاعترافات»: الكتاب العاشر، الفصل الخامس]، وهكذا فإنّ المألوف أكثر من هذه الجمل التي ذكرتُها في النص، (**queaestio mihifactus sum**) هي سؤال طرح في حضور الربّ، «من أصبحت في نظره، سؤالًا بالنسبة إلى نفسي» [الكتاب العاشر، الفصل الثالث والثلاثين]. وباختصار، فإنّ الإجابة عن سؤال «من أنا؟» هو ببساطة: «أنتَ إنسان ـ مهما كان تعريفهُ» والإجابة عن سؤال «ما أنا؟» يمكن أن تكون معطاة فقط من الرب الذي صنع الإنسان. إنّ السؤال حول طبيعة الإنسان ليس أقل من سؤال لاهوتي، من السؤال حول طبيعة الربّ، فكلاهما، يمكن أن يحلّا فقط، داخل إطار إجابة كشف إلهي.

«تفسّر» ما نحن ولا أن تجيب عن السؤال لمعرفة من نحن، وذلك لسبب بسيط وهو أنّ هذه الظروف لا تحدّدنا أبدًا بصورة مطلقة. هذا هو، دائمًا، رأي الفلسفة، المختلفة عن العلوم (أنثروبولوجيا وعلم نفس وبيولوجيا إلخ) وهي علوم تهتم بالإنسان هي أيضًا. ولكن اليوم، نكاد نستطيع القول أننا برهنا، ولما لا أثبتنا علميًا أنه إذا عشنا الآن وينبغي أن نعيش، احتمالًا، بصورة دائمة، في ظروف الحياة الدنيا، فإننا لسنا مجرّد كائنات أرضية. إن أكبر انتصارات العلم الحديث تعود إلى قراره في اعتبار الطبيعة الأرضية من وجهة نظر كلية «حقًا» وفي التعامل معها باعتبارها كذلك، وهذا يعني من نقطة ارتكاز تليق بأرخميدس أي: نقطة ارتكاز اختيرت إراديًا وصراحة خارج الأرض.

2
لفظ الحياة العملية

[12] إنّ لفظ **الحياة العملية** محمل وجد محمل بالتقليد. إنه قديم قدم ـ لكن ليس أكثر قدمًا من ـ موروثنا في الفكر السياسي. وهذا الموروث، وعوض أن يشمل جميع التجارب السياسية التي للإنسانية الغربية، وعوض أن يعبّر عنها في مفاهيم فإنه قد نتج عن ظرفية تاريخية ذات خصوصية: محاكمة سقراط والصراع بين الفيلسوف والمدينة. لقد ألغى هذا الموروث عديد تجارب الماضي التي كانت غير ضرورية لأهدافه السياسية الفورية وأقام مقاربة إلى النهاية، في عمل كارل ماركس، وذلك بالطريقة الأكثر حرارة. إن اللفظ ذاته، وهو ترجمة معهودة في الفلسفة القروسطية **للحياة السياسية** لأرسطو يوجد بعد في فلسفة أوغسطينوس حيث يعكس أيضًا المعنى الأصلي لحياة **الشؤون الاقتصادية أو الفعلية**: بمعنى حياة مخصصة للشؤون السياسية العمومية[1].

لقد كان أرسطو يميز بين ضروب ثلاثة **للحياة** التي كان باستطاعة البشر أن يختاروها، بمعنى أن يختاروها باستقلال تام عن ضرورات الوجود وعن العلاقات التي تنتجها. ولقد كانت مسلمة «الحرية» هذه تقصي ومنذ البداية كل ضروب

(1) انظر: القديس أوغسطينوس، مدينة الرب، الكتاب التاسع عشر، الفصل الثاني والفصل التاسع عشر.

الحياة التي يتبعها الإنسان أولًا ليبقى حيًّا ولا يعني بذلك فقط العمل، وهو ضرب من حياة العبد، الخاضع لضرورة الحياة ولسلطة السيّد، ولكن أيضًا الحياة العملية للحرفي والحياة التجارية للتاجر. وباختصار لقد كان يقصي كل إنسان كان فقد حريّته في الحركة والاختيار الحر لنشاطاته[1] وذلك بصفة إرادية أو لا إرادية وبصفة وقتية أو طيلة حياته بأكملها. أمّا أشكال الحياة الثلاثة الأخرى فهي تشترك[13] في طقس «الجميل»، إنها تهتم بالأشياء التي ليست هي بالضرورية ولا هي بالنافعة ببساطة: إنّها حياة اللّذات، التي يستهلك فيها الجمال، المعطى الجاهز؛ إنها الحياة وقد خصّصت لشؤون المدينة حيث تنتج ممارسات جميلة، تميزنا؛ وهي حياة الفيلسوف وقد وهبها للبحث في الأشياء الخالدة وتأملها وهي أشياء لا يتولد جمالها الخالد عن التدخل الفاعل للإنسان ولا يتأثر بالاستهلاك الذي ينجزه[2].

إن الاختلاف الكبير بين المعنى الأرسطي للفظ والاستعمال الذي حققته القرون الوسطى يتمثل في أن الحياة السياسية كانت تعني، صراحة المجال الوحيد للشؤون الإنسانية مع التأكيد على الفعل، أي: على الممارسة الضرورية لتأسيسه والحفاظ عليه. ولم نكن نخصص لا للعمل ولا للأثر القدر الكافي من الكرامة

---

(1) يعتبر ويليام ل. واسترمان [«بين العبودية والحرية»، في مجلة «American historical Review»، المجلد 50/ 1945] أنّ «إقرار أرسطو أنّ الحِرفيين يعيشون في وضعية عبودية محدودة، يعني أنّ الحرفي، عندما يقبل عقد عمل، إنما يتخلى عن ثلاثة من العناصر الأربعة لوضعه بما هو إنسان حرّ (حرية، النشاط الاقتصادي والحق في الحركة دون تضييق، ولكن وفق إرادته الخاصة ولفترة محدودة)؛ إنّ الأمثلة التي يذكرها واسترمان، تبيّن أنّ الحرية قد فُهمت، إذن، باعتبارها تتمثل في «وضع الإنسان الحرّ وفي احترام شخصه وعدم التعدي عليه، وفي حرية النشاط الاقتصادي، والحركة دون تضييق»، وبالتالي فإنّ العبودية «كانت نقصًا في هذه الصفات الأربع». إنّ أرسطو، في تعداده «الطرق الحياة»، في «أخلاق نيقوماخوس» [الكتاب الأول، الفصل الخامس]، وفي «أخلاق أوديموس» (1215 a 35ff) وما يليها)، لم يذكر حتى طريقة حرفيّ في الحياة، وبالنسبة إليه، فإنه من البديهي أنّ أبونوزوس ليس حرًّا [انظر: كتاب السياسة 1337b5] بيد أنه يذكر «الحياة من أجل الربح» ويرفضها لأنها جدّ «معتمدة حتى الإلزام» [أخلاق نيقوماخوس 1096a5] ويؤكّد على الحرية بما هي مقياس في أخلاق أوديموس الذي لا يعدّد إلّا تلك الأشكال من الحياة التي اختيرت [باعتبار القدرة على ممارستها] exousian.

(2) حول التقابل بين الجميل والضروري والنافع: انظر: كتاب السياسة 1332b32-1333a30 ff.

لتكوين حياة وضرب من الحياة المستقلة والإنسانية الأصيلة؛ لقد كانا مستبعدين ومنتجين للضروري والنافع، ولم يكن بإمكانهما الحرية ولا الانعتاق من الحاجات والظروف البائسة(1). وإذا كانت الحياة السياسية تُفلت من هذه الإدانة، فلأن الحياة المخصصة للمدينة، لدى الإغريق، تهم شكلًا مخصوصًا جدًا، ومختارًا بحرية، من التنظيم السياسي، وليس البتة كل شكل من الفعل الضروري لتأمين تعايش البشر في النظام. ولا يعني ذلك أنّ الإغريق ولا أنّ أرسطو قد جهلوا أنّ الحياة البشرية تطالب دائمًا بشكل ما من التنظيم السياسي وأن الاستبداد يستطيع أن يكون طريقة للعيش؛ ولكنّ حياة الطاغية، ولكونها ضرورة «فقط» لم يكن بإمكانها أن تتقمّص صفة الحرية: لم تكن لها أية علاقة بالحياة السياسية(2).

[14]عندما اختفت المدينة القديمة (والقدّيس أوغسطينوس كان الأخير، على ما يبدو، في معرفة ما كان المواطن في القديم على الأقل)، فإنّ لفظ الحياة العملية فقد معناه السياسي بصفة خاصة لكي يعني كل نوع من الالتزام العملي في شؤون هذا العالم. ومن المؤكد أن الأثر والعمل لم يرتقيا في تراتبية الأنشطة البشرية لكي يصبحا مساويين في الكرامة للوجود السياسي(3). لقد كان الأمر عكس ذلك: في المستقبل، تم احتساب الفعل، هو كذلك، بعدد ضرورات الحياة الأرضية، بحيث لم يتبق أبدًا إلا هذا التأمل (إن الحياة النظرية تترجم بالحياة التأملية) وجودًا حرًا فعليًا(4).

بيد أنّ، التفوق الكبير للتأمل على جميع الأنشطة الأخرى، بما في ذلك الفعل، ليس ذا أصل مسيحي. إنّنا نجده في فلسفة أفلاطون السياسية: ولا يعني

(1) وانظر: حول التقابل بين الحرّ والضروري والنافع: المصدر السابق [1332b2].

(2) [انظر: المصدر السابق 1277b8].
وللتمييز بين الحكم الاستبدادي والسياسة، وكحجة على أنّ حياة المستبدّ ليست مساوية لحياة الإنسان الحرّ لأنّ الأول يهتمّ «بالأشياء الضرورية» [انظر: كتاب السياسة 1325a24].

(3) حول الرأي المنتشر بشكل واسع الذي يعتبر تثمين العقل مسيحيًا في الأصل انظر: ما يلي، الفقرة 44.

(4) انظر: القديس توماس الأكويني ص 179 summa theologica وخاصة الفقرة 2، أين تصدر الحياة العملية عن الـ necissitas vitae praesentis و Expositio in Psalmos.. 45. 3 أين توكل للجسم السياسي مهمة العثور على كلّ ما هو ضروري للحياة:
«in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam»

ذلك أنّ إعادة التنظيم الطوباوي للمدينة قد وقع توجيهه بالفكر الأرقى للفيلسوف فقط؛ بل ليس له هدف آخر إلّا جعل ضرب الحياة الفلسفية ممكنًا. ولدى أرسطو يكون تمفصل ضروب الحياة نفسه ـ وهو تمفصل تكون فيه حياة اللذات تلعب دورًا صغيرًا ـ تمفصلًا يستلهم من مثل النظر بوضوح تام. ولقد أضاف الفلاسفة استثناء النشاط السياسي إلى الانعتاق من الضرورات الحيوية والأرغامات[1]، وذلك بشكل يجعل مطلب المسيحية الذي بشكل ما يبحث عن التحرّر من كل الهموم ومن كل شؤون[15] هذا العالم، له سلف ويجد أصله في «اللاسياسة» الفلسفية في نهاية العصر الكلاسيكي. فما كان امتيازًا نادرًا أصبح من هنا فصاعدًا حقًّا كليًّا.

إن لفظ الحياة العملية الذي يشمل كل الأنشطة البشرية يعرف بالنسبة إلى السكون المطلق للتأمل فهو يطابق إذن المعنى اليوناني للاسكون الذي يبين أرسطو أنه في كل نشاط، أكثر من لفظي الحياة السياسية. فمنذ أرسطو، أصبح التمييز بين السكون واللاسكون وبين الإحجام عن الحركة الفيزيائية الخارجية ـ وهو إحجام يكاد يكون تامًّا والأنشطة من كل الأنواع ـ تمييزًا أكثر وضوحًا من التمييز بين الوجودين السياسي و«النظري»، ذلك أنه تمييز يمكن أن يظهر في كل واحد من ضروب الحياة الثلاثة. ويمكن أن نقارنه بالاختلاف الذي يفصل بين الحرب والسّلم: فمثلما أنّ الحرب تكون لفائدة السلم، فإنّ كل نشاط، ولِنقلْ النشاط الأكبر نظرية وتجريدًا، يجب أن يبلغ ذروته في السكون المطلق للتأمّل[2]. يجب

(1) إنّ الكلمة اليونانية skhole مثل الكلمة اللاتينية «otium» تعني أساسًا التحرّر من النشاط السياسي ولا تعني، ببساطة، الترفيه، رغم أنّ كلا الكلمتين تُستعملان، كذلك، لتبيين التحرّر من العمل وضرورات الحياة. وفي كلّ الحالات فإنهما يبيّنان دائمًا، وضعية متحررة من الاهتمامات والانشغالات. إنّ وصفًا ممتازًا للحياة اليومية لمواطن أثيني عادي، يتمتّع بالتحرر التام من العمل والأثر، يمكن أن يُعثر عليه في كتاب «المدينة القديمة» لفوستال دي كولانج دار أنشور، 1956، ص 334 ـ 336. وسيبين ذلك للجميع إلى أيّ حدّ كان النشاط السياسي يستغرق من الوقت في شروط المدينة الدولة. ويمكن للمرء أن يدرك، بيسر، إلى أيّ مدى كانت هذه الحياة السياسية العادية مليئة بالاهتمامات إذ تذكر المرء أنّ القانون الأثيني لم يكن يسمح بالحياد، وكان يعاقب أولئك الذين لم يكونوا يريدون أن ينحازوا إلى هذا الشيء أو ذلك في الصراعات السياسية، ويفقدهم حقّ المواطنة.

(2) [انظر أرسطو السياسة، 1333a] 30 ـ 33. ويعرّف توماس الأكويني التأمّل باعتباره «as quies ab exterioribus motibus» [summa the oligica ii2. 1791].

أن تتوقّف جميع الحركات أمام الحقيقة، سيّان في ذلك حركات الجسد وحركات النفس، كذلك حركات اللغة وحركات العقل. إنّ الحقيقي، سواء تعلّق الأمر بالحقيقة القديمة للوجود أو بالحقيقة المسيحية للرب الحي، لا يتجلى إلّا في الصمت والهدوء الكاملين[1].

وقديمًا، إلى حدود العصر الحديث، فأن لفظ **الحياة العملية** حافظ على معناه السلبي «**اللاسكون**» وهكذا فإنه بقي ملتصقًا بشكل حميميٍّ بالتمييز اليوناني الأكثر أساسية أيضًا بين الأشياء التي تكون ما تكون عليه بواسطة ذواتها وبين الأشياء التي يعود وجودها إلى الإنسان، وبين الموضوعات التي تكون «**طبيعية**» والموضوعات التي تكون «**تواضعية**». إن تقدم التأمل على النشاط يقوم على الاقتناع بأنه لا وجود لإنتاج بشري بإمكانه أن يعادل **الكسموس**[*] الفيزيائي، في الجمال والحقيقة، هذا **الكسموس** الذي يتحرّك في ذاته في خلود غير قابل للفساد، ومن دون معونة ولا تدخّل خارجي سواء للبشر أو للرب. هذا الخلود لا ينكشف للبشر الفانين إلّا إذا أصبحت كلّ الحركات البشريّة وكلّ الأنشطة في حالة سكون كامل. وإذا قورنت **الحياة العملية** بهذا السكون، فإن التمييزات وتراتبياتها تمحي جميعًا. ومن زاوية التأمل، فإنه لا يهم ما يعكّر صفو السكون الضروري، بما أن هذا السكون قد وقع تعكيره أصلًا.

وهكذا فإن **الحياة العملية** تحصل على معناها، في التقليد، من **الحياة التأمّليّة**، إنّ النزر القليل من الكرامة الذي تبقّى لها يعزى إليها لأنها تمكّن من حاجات وإرادات التأمل في جسم حي[2]. إنّ المسيحية وإيمانها بوجود حياة آخرة تعبّر متعها عن نفسها في ملذّات التأمل[3]، قد أسندت إليها عقابًا دينيًّا للحط من **الحياة العملية**

---

(1) يؤكّد توماس الأكويني على سكينة النفس، وينصح بـ «**الحياة العملية**» لأنها تجهد، وبالتالي «تسكن الأهواء الباطنية»، وتهيء للتأمّل .2 [summa theologica ii.182.3].

(*) هو نظام معقد ومنظم، مثل كوننا على العكس من الفوضى.

(2) وإنّ توماس الأكويني جدّ معبّر بوضوح حول الارتباط بين **الحياة العملية** ورغبات الجسد وحاجاته التي يشترك فيها البشر والحيوانات. [summa theologica ii2. 182.1].

(3) يتكلّم أوغسطينوس عن «عبء» **(sarcina)** الحياة العملية التي يفرضها واجب الإحسان الذي لا يقبل التسامح من دون «حلاوة» **(suavitas)** و«متعة الحقيقة» التي تُعطى في التأمل (مدينة الربّ الكتاب التاسع عشر الفصل التاسع عشر).

التي وضعت في مرتبة ثانوية ومشتقة؛ لكن التراتبية ذاتها التقت باكتشاف التأمّل بما هو ملكة مختلفة بوضوح عن الفكر والاستدلال، الذي ظهر في المدرسة السقراطية ومنذ ذلك الحين حدد الفكر الميتافيزيقي والسياسي خلال موروثنا[1]. ويبدو أنّه من غير الضروري لهدفنا الحالي أن نناقش دوافع هذا التقليد. إنّها، وذلك بديهي في نظرنا، أعمق من الظرفية التاريخية التي ولدت الصّراع بين المدينة والفيلسوف وبقدر ذلك، وبصفة مجانية، أوصلت إلى اكتشاف التأمّل باعتباره طريق الفيلسوف في الحياة. وعلى هذه الدّوافع أن توصل إلى مظهر مختلف كليًّا عن الشرط البشري، وهو شرط لا ينتهي تنوّعه في الدرجات المتنوعة للحياة العملية وحتى لا تنتهي فيها، ويمكن أن نرتاب في ذلك حتى إذا ما شملت الفكر وحركة التفكير.

وكنتيجة لذلك، إذا كان استعمال اللفظ حياة عملية، مثلما أقترحه هنا، [17] في تناقض واضح مع التقليد، فإنّ سبب ذلك هو أني لم أشكّ في صلاحية التجربة التي يقوم عليها التمييز بل أشك بالأحرى في النظام التراتبي المحايث(*) لها منذ الأصل. ولا يعني ذلك أنني أعتزم رفض المفهوم القديم للحق ولا حتّى باعتباره تجليًّا وبالتالي باعتباره هدية توهب للإنسان، كما أني لا أعتزم اختيار نفعية العصر الحديث التي تقرّ أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما يفعل هو نفسه. إنّني أزعم فقط أن المكانة العظيمة التي للتأمل في التراتبية القديمة قد جعلت التمييزات داخل الحياة العملية، وذاتها باهتة، وأزعم أيضًا أنه بالرغم من المظاهر، فإن هذه الحالة لم تغيّر بالأساس بواسطة القطيعة الحديثة مع التقليد ولم تغيّر فيما بعد بواسطة قلب تراتبيته عند ماركس ونيتشه. وفيما يتعلّق بخاصيّة

(1) إنّ الغضب المبجّل لدى الفيلسوف ضدّ الوضعية الإنسانية لامتلاك جسد، ليست مماثلة للاحتقار القديم لضرورات الحياة، إنّ الخضوع للضرورة كان، فقط، مظهرًا من الوجود الجسماني، والجسم، عندما حرر من هذه الضرورة، كان قادرًا على ذلك المظهر الخالص الذي كان اليونانيون يسمّونه الجمال. ولقد أضاف الفلاسفة، منذ أفلاطون، إلى الغضب بسبب رغبات الجسد، الغضب الناتج عن كلّ نوع من الحركة. ولأنّ الفيلسوف يعيش في سكينة تامة، فإنّ جسمه، فقط، هو الذي ـ حسب أفلاطون ـ يعيش في المدينة، ومن هنا يصدر أيضًا، أصل الاعتراض على الاضطراب الجسدي (poly pragmosyne) الموجّه ضدّ أولئك الذين قضوا حياتهم في السياسة.

(*) تعني المحايثة: كل ما هو موجود في كيانٍ ما بشكل ثابت وقارٍّ.

«القلب» الشهير الذي للأنساق الفلسفية أو للقيم المقبولة إذن فيما يتعلّق بالطبيعة ذاتها التي للعملية، فإن الإطار المفاهيمي قد بقي، بقدر ما، سليمًا.

إن القلب الحديث يفترض مثل التراتبية القديمة أنّ الشاغل البشري المركزي ينبغي أن يكون السّائد في كل أنشطة البشر، فلا وجود لنظام يمكن أن يقوم من دون مبدأ شامل وحي. إنّ هذه الفرضية لا تفرض ذاتها، والاستعمال الذي أقوم به لعبارة **الحياة العملية** يفترض جدلًا أن المقاصد التي تتضمنها كل أنشطة هذه الحياة ليست متماثلة ولا أكبر، ولا أصغر للغاية المركزية التي تملكها **الحياة التأمليّة**.

3
الأزلية ضد الخلود

أن تستطيع مختلف أشكال الالتزام الفاعل في شؤون هذا العالم، من جهة والفكر الخالص الذي يبلغ ذروته في التأمل من جهة أخرى، أن تطابق انشغالات مركزية متمايزة تمامًا فهذا أمر بادٍ للعيان بشكل أو بآخر، منذ أن «اتخذ رجال الفكر ورجال الفعل اتجاهات مختلفة»[1] أي: منذ ميلاد التفكير السياسي لدى[18] السقراطيين. بيد أنّه متى اكتشف الفلاسفة ـ ومن المحتمل، رغم أن ذلك غير مبرهن، أنّ هذا الاكتشاف من عمل سقراط نفسه ـ أنّ المجال السياسي لم يكن يمكِّن فعلًا من كلّ الأنشطة العليا للإنسان، اعتقدوا في الحين أنهم لم يجدوا شيئًا جديدًا يمكن أن يضاف إلى ما كان معروفًا بعد، ولا مبدأ أعلى ينوب المبدأ الذي كان يحكم المدينة. إن الوسيلة الأكثر سرعة، رغم أنها الأقرب إلى السطحية في تعريف هذين المبدأين المختلفين وبشكل ما متخاصمين هي أن نذكر بالتمييز بين الخلود والأزلية.

إن الخلود يعني الديمومة، حياة أبدية على هذه الأرض في هذا العالم،

(1) [انظر: قول م. كورنفورد: «مثَّل موت بريكلاس وحرب البيلوبونيز اللحظة التي بدأ فيها رجال الفكر ورجال الفعل في اتخاذ مسالك مختلفة مخصّصة للتباعد، أكثر فأكثر، إلى أن يكفّ الحكيم الرواقي عن أن يكون مواطنًا في بلده الخاصّ ويصبح مواطنًا في الكون».
Plato's Commonwealth in Unwritten Philosophy (1950) p. 54.

مثلما تستمتع بها الطبيعة وآلهة الأولمب، في التصوّر الإغريقي. وأمام هذا العود على البدء وهذه الحياة من دون نهاية ومن دون سنّ الآلهة، فإنّ البشر كانوا الكائنات الحية الوحيدة الفانية في كون خالد لكن غير أزلي، يواجهون حياة خالدة لآلهتهم، لكن دون أن يكونوا خاضعين لقوانين رب أزلي. وإذا اعتقدنا في صحة قول هيرودوت، فإن هذه الفروقات ضربت الأرواح قبل أن يصوغها الفلاسفة في مفاهيم، وبالتالي قبل أن تكون للإغريق تجربة مخصوصة للأزلية وهي تجربة كانت قاعدة هذه التمييزات. وحول ديانات آسيا واعتقاداتها في رب غير مرئي، يلاحظ هيرودوت أنه بالنسبة إلى هذا الرب المتعالي (كما يمكن أن نقول اليوم)، رب ما وراء الزمان، وما وراء الحياة والكون، فإن آلهة الإغريق تجمع بين الطبيعي والإنساني: إنها لا تملك شكل البشر فحسب، بل تملك نفس الطبيعة التي للبشر(1). لقد انشغل الإغريق بالخلود لأنهم كانوا تصوّروا طبيعة خالدة وآلهة خالدة تجاور من كل جهة الحياة الفردية للبشر الفانين. إن قابلية البشر للموت وقد وضعت في قلب عالم كل ما فيه خالد، مثّلت طابع الوجود البشري. إن البشر هم «الفانون»، إنهم الفانون الوحيدون الموجودون، وذلك بما أنه بالاختلاف مع الحيوانات لا يوجدون فقط باعتبارهم أفراد نوع[19] يضمن لهم الخلود بواسطة التوالد(2). إنّ خاصيّة فناء البشر تأتي من أن الحياة الفردية، وهي تملك من الحياة إلى الممات تاريخًا يمكن التعرّف عليه، تنفصل عن الحياة البيولوجية. إنها تتميّز في كل الكائنات بسباق في خط مستقيم يقسم إن شئنا الحركة الدائرية التي للحياة البيولوجية. هذه هي القابلية للفناء: إنها التحرّك في خط مستقيم في كون لا يتحرّك فيه أي شيء إلا في شكل دائري.

(1) يواصل هيرودوت [i. 131]، وبعد أن نقل أنّ الفرس لا يملكون: «أيّ صور للآلهة، وأيّ معابد ولا مذابح، بل يعتبرون هذه الأشياء حماقات»، يواصل في تفسيره أنّ هذا يبيّن أنهم: «لا يعتقدون، مثلما يفعل الإغريق، أنّ الآلهة هي anthropophyeis من طبيعة بشرية والحال، يمكن أن نضيف، أنّ الآلهة والبشر يملكون نفس الطبيعة». [انظر: كذلك بيندار «Carmina Nemaea Vi»].

(2) [انظر: PS أرسطو **Economics** 1343 b24]: إنّ الطبيعة تضمن نوع الوجود الأبدي بالعود الدوري (periodos)، ولكن لا تستطيع أن تضمن مثل هذا الوجود للأبد بالنسبة إلى الفرد. وتظهر نفس الفكرة بالنسبة إلى الأشياء الحية، فإنّ «الحياة هي الوجود»، في كتاب «النفس **On the Soul** 415b13».

إنّ واجب الفانين وعظمتهم الممكنة، يكمنان في قدرتهم على إنتاج الأشياء ـ أعمال، ومكاسب وكلمات[1] ـ وهي أشياء تستحق الانتماء وتنتمي على الأقل إلى نقطة معيّنة، إلى الديمومة من دون نهاية، بحيث يتمكّن الفانون بواسطتها من الحصول على مكان في [كسموس] يكون فيه كل شيء خالدًا إلّا هم. فهم مؤهلون على الأفعال الخالدة، وقادرون على ترك آثار لا تفسد، فإن البشر، ورغم فنائهم الفردي، يرتفعون إلى خلود يكون خاصًّا بهم ويثبتون أنهم من طبيعة «إلهية». إن التمييز بين الإنسان والحيوان يفصل الجنين البشري نفسه: إذ وحدهم **الأخيار**، والذين يثبتون ذواتهم باعتبارهم **الأفاضل** (إنه الفعل «اصطفى» الذي، لا يملك أي مرادف في أي لسان) و«يفضلون الشهرة الخالدة على الأشياء الفانية» هم بشر فعلًا؛ أما الآخرون الذين يقنعون بالملذّات التي تهبها لهم الطبيعة، فإنهم يعيشون ويموتون مثل السوائم. هذه هي الفكرة التي نجدها لدى هيرقليطس[2] والتي لا نرى ما يعادلها عند الفلاسفة بعد سقراط.

[20] ولا يهم كثيرًا، في إطار حديثنا، أن نعرف ما إذا كان سقراط نفسه أو أفلاطون من اكتشف الأزلية باعتبارها مركز التفكير الميتافيزيقي الخاص. وسنقدر كثيرًا سقراط ونحن نفكر أنه الوحيد من بين المفكرين الكبار ـ فريد في ذلك مثلما هو الأمر في وجوه أخرى ـ لم يكن له هاجس تدوين أفكاره؛ لأنه من الواضح أن فيلسوفًا، مهما كان انشغاله بالأزلية، يكف عن الحيرة في المقام الأول بخصوص الأزلي، بمجرد أن يأخذ في الكتابة: إنه يهتم بحفظ أثر أفكاره. فهو يلج **الحياة العملية** ويختار سبلها، سبل الدّيمومة والخلود بالقوّة. إنّ أمرًا ما

(1) لا يميّز اللسان اليوناني بين «الآثار» و«الأفعال»، بل يسمّي الاثنين erga إذا كانت تدوم كناية لتستمّر، وكبيرة كفاية لنتذكّرها، فإنه، فقط، عندما بدأ الفلاسفة، أو بالأحرى، السفسطائيون، يرسمون «تمييزاتهم التي لا تنتهي»، ويميّزون بين الصنع والفعل **(poiein and prattein)** تقبّلت الأسماء «poiémata» و«pragmata» استعمالات أوسع) [انظر: أفلاطون 163]، ولا يعرف هوميروس، بعد، الكلمة pragmata التي ترد لدى أفلاطون كما يلي: «tatòn anthròpòn» وتترجم بـ «الشؤون البشرية»، ولها دلالات الانشغال والعبور. ولدى هيرودوت، فإنّ «pragmata» يمكن أن يكون لها نفس الدلالة (انظر: على سبيل المثال، **[i. 155 SCharmide 163]**).

(2) Heraclitus, frag. B29 (Diels, fragmente der vorsokratiker [4th ed: 1922].

أكيد: إنّه في فلسفة أفلاطون فقط يوجد انشغال بالأزلي، والحياة الفلسفية يضادّان الرغبة في الخلود ويضادّان نمط حياة المواطن والحياة السياسية.

إنّ تجربة الفلاسفة الأزلية من قبيل ما لا يمكن البوح به حسب أفلاطون وما لا يقال بالنسبة إلى أرسطو، وفي ما بعد وقع مفهومهما في مفارقة [القوامة الراهنة] ولا يمكن أن تتحقّق إلّا خارج مجال الشؤون البشرية وخارج كثرة البشر: هذا ما تعلمنا إياه أمثولة الكهف في **الجمهورية**. ففي هذه الأمثولة تحرّر الفيلسوف من العلاقات التي كانت تربطه إلى رفاقه فابتعد بكلّ «تفرّد» إن جاز القول، فلا أحد يحرسه ولا أحد يتبع خطاه. وإذا تحدّثنا سياسيًّا، إذا اعتبرنا أنّ الموت هو: «أن نكف عن الوجود فيما بين البشر»، فإن تجربة الأزلي هي صنف من الموت وكل ما يفصلها عن الموت الحقيقي هو أنه وقتي، بما أنه لا وجود لمخلوق حي يمكنه أن يكابده لفترة طويلة. وهذا بالذّات ما يفصل الحياة التأمليّة عن الحياة العملية في التفكير القروسطي(1). ولكن ما يهمّ، هو أنّ تجربة الأزلي، في مقابل تجربة الخلود لا تطابق أي نشاط ولا يمكنها أن تنتجه: فحتى النشاط الذهني الذي يتواصل فينا بواسطة الكلمات ليس عاجزًا عن التعبير فحسب، بل إضافة إلى ذلك لا يستطيع إلّا أن يقاطع التجربة ذاتها ويفلسها.

إن «النظر» أو «التأمّل» هي الكلمة التي تعطى لتجربة الأزلي، باعتبارها متميّزة عن كلّ المواقف الأخرى التي [21] لا يمكن إلّا أن تخصّ الخلود. وما ساعد الفلاسفة على اكتشاف الأزلي، هو أنّهم كانوا يشكّون ـ وهم محقّون في ذلك ـ في فرض الخلود وحتّى ديمومة المدينة؛ وربّما كان هذا الاكتشاف مدهشًا إلى حدّ أنه لم يبق لهم سوى أن يعتبروا كلّ سعي إلى الخلود دون جدوى وتافهًا بحيث يضعون أنفسهم، هكذا، وبكلّ تأكيد، في تقابل فاضح مع المدينة القديمة والدّين الذي يلهمها. غير أنّه حين انتصر همّ الأزلي على كل مساعي الخلود، لم يكن ذلك عمل التفكير الفلسفي. ولقد برهن سقوط الإمبراطورية الرومانية بوضوح على أنّه لا يمكن لأي عمل إنساني

---

(1) «In vita activa fixi permanere possmus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus» (توماس الأكويني: Summa theoligica ii2. 181. 4).

أن يفلت من الموت، وفي الوقت نفسه كانت المسيحية التي تدافع عن الحياة الأزلية كانت قد أصبحت ديانة الغرب الوحيدة. إنّ هذا السقوط وهذا الانبثاق قد جعلا كل جهود الخلود الأرضي غير ضرورية وعابرة. كما أنّهما قد نجحا جيّدًا في جعل **الحياة العملية** والحياة السياسية خادمتي التأمّل إلى حدّ أنّه لا التطوّر اللائكي الذي يميّز العصر الحديث، ولا الانقلاب الذّي طرأ على التراتبية القديمة التي تفصل الفعل والتأمّل، لا يكفيان لإنقاذ البحث عن الخلود من النسيان وهو بحث كان أصل ازدهار **الحياة العملية** الأساسي.

[22] الفصل الثاني

المجال العام والمجال الخاص

4
الإنسان: حيوان اجتماعي أو سياسي

إنّ **«الحياة العملية»**، الحياة البشرية بما هي فعليًّا ملتزمة بفعل شيء ما، تتجذّر دائمًا في عالم من البشر ومن الأشياء المصنوعة وهو عالم لا تفارقه ولا تتعالى عنه أبدًا بصفة تامّة. إنّ الأشياء والبشر يكوّنون «وسط» كلّ واحد من أنشطة الإنسان الذي، في غياب وضعها بهذه الطريقة، لا يكون لها أيّ معنى؛ غير أنّ هذا «الوسط»، أي: العالم الذي يولد فيه، لا يمكن أن يوجد من دون النشاط البشري الذي أنتجه في حالة الأشياء المصنوعة، والذي يهتمّ به مثلما هو الأمر في حالة الأراضي المزروعة، أو الذي يؤسسه وهو ينظّمه مثلما هو الأمر في حالة المدينة. فلا وجود لأيّ حياة إنسانية حتى ولو كانت حياة الأبدية في الصحراء، ممكنة إلّا في عالم يشهد على حضور بشر آخرين، سواء كان ذلك بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة.

كلّ الأنشطة البشرية مشروطة بمسألة عيش البشر في المجتمع، غير أنّ الفعل وحده هو الذي لا يمكن حتى تخيّله خارج مجتمع البشر، إنّ نشاط العمل لا يتطلب حضور الآخرين، فبينما لا يكون كائن عامل في عزلة تامّة إنسانًا: بل **حيوانًا عاملًا** بالمعنى الحرفي للكلمة. فالإنسان الذي يعمل والذي يصنع ويبني عالمًا لا يسكنه أحد إلّا هو سيكون مصنّعًا لا **إنسانًا صانعًا**: سيكون قد فقد خاصيته الإنسانية المميّزة له، وسيكون بالأحرى، «ربًّا» ـ لا يكون بالتأكيد الرب الخالق، بل «ربًّا» صانعًا مثلما وصفه «أفلاطون» في إحدى أساطيره. إنّ الفعل

وحده هو الصلاحية الخاصة بالإنسان، فلا دابّة ولا «ربًّا»[23] قادران عليه[1]، والفعل وحده مشروط تمامًا بالحضور الدائم للآخرين.

إنّ هذه العلاقة «الخاصّة» بين الفعل والوجود المشترك تبدو مبرّرة تمامًا للترجمة القديمة **للحيوان السياسي** لدى أرسطو **بالحيوان الاجتماعي وهو ما** نجده، بعدُ، في كتابات سينيك وهي الترجمة المعتمدة منذ توماس الأكويني: **«الإنسان سياسي بطبعه أي: اجتماعي»**[2]. وأفضل من كلّ نظرية مفصّلة، **فإنّ هذا التعويض اللاواعي للاجتماعي بالسياسي، يبيّن إلى أي حدّ أصبح التصوّر اليوناني الأصلي للسياسة مفقودًا، لذلك، فإنه ذو معنى لكنه ليس محدّدًا. أنّ كلمة «الاجتماعي»** رومانية في الأصل ولا تملك أيّ مرادف لها في اللسان ولا في **الفكر اليوناني. ولكنّ الاستعمال اللاتيني لكلمة مجتمع كان له معنى سياسي واضح وإن كان محدودًا، إنه أشار إلى تحالف بين البشر من أجل هدف مخصوص** مثلما هو الأمر عندما كان البشر ينظّمون لكي يقودوا الآخرين أو لكي يرتكبوا جريمة[3]. إنه مع المفهوم المتأخر للمجتمع فحسب[24] أي: مع **«مجتمع**

---

(1) يبدو لافتًا للانتباه أنّ الآلهة الهيموروسية تفعل فقط تجاه البشر، فتحكمهم عن بعد أو تتدخّل في شؤونهم. إنّ الصراعات بين الآلهة تبدو كذلك، منبثقة أساسًا من تدخلها في الشؤون البشرية أو من صراعات انتماءاتها تجاه الفانين. وبالتالي، فإنّ ما يظهر هو قصة يفعل فيها البشر والآلهة معًا، غير أنّ الأحداث هي من صنع البشر، حتى اتخذ القرار في اجتماع الآلهة في الأولمب. وأعتقد أنّ مثل هذا «التعاون» هو ما يُشار إليه في عبارات هوميروس erg andron te théon te (الأوديسا i. 338): يتغنى الشاعر بإنجازات الآلهة والبشر، لا خرافات الآلهة وخرافات البشر. وبالمثل، فإنّ thèogony هيزيود لا تتعامل مع أفعال الآلهة بل تتعامل مع تكوّن العالم (116)؛ إنها إذن تروي كيف ولدت الأشياء عبر التكوّن والإنجاب (العود المستمرّ). إنّ الشاعر خادم الحوريات، يتغنى «بالأعمال المجيدة للبشر القدامى وللآلهة السعيدة» (97 ff) ولكنه لم يتغنّ، في أي مكان في مدى تصوّري، بالأفعال المجيدة للآلهة.

(2) إنّ الشاهد منقول من ثبت موادّ الطبعة الطورينية لتوماس الأكويني (1922). إن لفظ Politicus «السياسي» لا ترد في النصّ، ولكن الثبت لخّص معنى توماس الأكويني بشكل موفّق، مثلما يلاحظ في **الخلاصة اللاهوتية** [i. 96. 4 - ii. 2. 109. 3.].

(3) **Societas regni**. حسب تيتوس ليفوس و societas sceleris حسب كورنيلوس نيبوس. ومثل هذا التحالف يمكن أن يُستنتج لأهداف تجارية، وما فتئ توماس الأكويني يقرّ أنّ «مجتمعًا بحقّ» لرجال أعمال يوجد فقط «حيث يشترك المستثمر نفسه في المجازفة»، أي: حيث تكون الشراكة تحالفًا بحقّ W. J. Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory 1931 p. 419.

الجنس البشري»[1] حيث بدأ لفظ «الاجتماعي» يكتسب المعنى العامّ للوضع الاجتماعي الأساسي، ولا يعود ذلك إلى أنّ أفلاطون أو أرسطو كانا يجهلان مسألة أنّ الإنسان لا يستطيع العيش خارج اجتماع البشر، أو أنهما يهملان ذلك، بل يعود ذلك إلى كونهما لا يعتبران هذا الشرط على رأس الخصائص الإنسانية المميّزة؛ وعلى العكس، لقد كان ذلك شيئًا تشترك فيه الحياة البشرية مع الحياة الحيوانية، ولهذا السبب فحسب لا يمكن أن تكون خاصيته بشرية بالأساس. إنّ علاقة الأفراد بعضهم ببعض هي علاقة طبيعية، وعلاقة اجتماعية محضة للنوع البشري كانت تُعتبر تحديدًا مفروضًا علينا بواسطة حاجات الحياة البيولوجية، وهي حاجات واحدة بالنسبة إلى الحيوان البشري، كما هي بالنسبة إلى الأشكال الأخرى للحياة الحيوانية.

وبالنسبة إلى الفكر اليوناني فإنّ القدرة البشرية على التنظيم السياسي ليست مختلفة عن الاشتراك الاجتماعي الطبيعي الذي يكون مركزه المنزل والعائلة فحسب، بل هي تقف على طرف النقيض معه. إنّ ميلاد المدينة ـ الدولة جعل الإنسان يكتسب «إضافة إلى حياته الخاصة نوعًا ثانيًا من الحياة، هو حياته السياسية. والآن ينتمي كلّ مواطن إلى نظامين من الوجود؛ وهنالك تمييز واضح في حياته بين ما هو خاصّ به وما هو مشترك»[2]، ولم يكن ذلك مجرّد رأي أو نظرية لأرسطو بل مجرّد حدث تاريخي يتمثّل في أنّ أساس المدينة كان قد نتج عن تحطيم كل التجمعات المنظمة التي تقوم على القرابة مثل[3] phataria وphylè.

---

(1) إني أستعمل هنا وفي ما يتبع كلمة «man-kind» للدلالة على النوع البشري، باعتبارها متميّزة عن «mankind» التي تشير إلى مجموع الكائنات البشرية بأسرها.

(2) فاريز يايغر: **Werner Jaeger, Paideia** (1945) III, 111.

(3) رغم أنّ الأطروحة الأساسية لفوستال دي كولانج، حسب مدخل المدينة القديمة [طبعة أنشور، 1956]، تتمثّل في تبيين أنّ «نفس الدّين» قد كوّن تنظيم العائلة القديمة والمدينة ـ الدولة القديمة، فإنه يورد عديد الإحالات التي تدعم كون نظام العشيرة المؤسس على دين العائلة ونظام المدينة «كانا في الواقع شكلين متضادّين من الحكم... فإما أن لا تستطيع المدينة أن تدوم، وإما أنه ينبغي عليها، بمرور الزمن، أن تقوّض أركان العائلة» [ص252]. وسبب التناقض في هذا الكتاب العظيم يبدو لي متمثّلًا في محاولة كولانج التطرّق إلى روما والمدن ـ الدول ـ اليونانية معًا؛ ومن أجل قراءاته ومقولاته فإنه كان يعتمد بشكل أساسي على الفكر المؤسساتي والسياسي الروماني، رغم أنه يعترف بأنّ عبادة «فاستا Vestà» «قد أصبحت =

ومن بين كلّ الأنشطة[25] الضرورية والحاضرة في المجموعات البشرية فإنّ اثنتين فحسب تعتبران سياسيتين وتكوّن ما سمّاها أرسطو الحياة السياسية أعني الممارسة والكلام، ومنه وُلد مجال الشؤون البشرية (مثلما تعود أفلاطون أن يسمّيه)، وهو ما يُقصي تمامًا كلّ ما يكون ضروريًا أو نافعًا.

بيد أنه، وبينما يكون متأكّدًا أنّ تأسيس المدينة ـ الدولة يمكّن البشر من أن يقضوا كامل حياتهم في المجال السياسي، وفي الفعل وفي الكلام، فإنّ الاقتناع بأنّ هاتين القدرتين البشريتين تنتميان معًا إلى كلّ وتمثّلان أرفع القدرات ويبدو أنهما قد سبقتا ميلاد المدينة وكانتا حاضرتين بعد في الفكر قبل سقراط. ولا يمكن أن تفهم رفعة أخيل الهوميروسي إلّا بالنظر إليه باعتباره «صانع الأفعال الكبيرة وقائل العبارات الكبيرة»[1]. وفي معنى مختلف جدًا عن التصوّر الحديث، فإنّ هذه العبارات لم تكن تُعتبر كبيرة لأنها كانت تعبّر عن أفكار كبيرة؛ على العكس من ذلك، ومثلما نعرف من خلال الأبيات الأخيرة من «أنتيغون» ويمكن أن يكون ذلك القدرة على «العبارات العظيمة» على المواقف المؤذية التي يمكن أن تلهم أفكارًا زمن الشيخوخة[2]. إنّ الفكر كان ثانويًا بالنسبة إلى الكلام، لكن [26]

= أضعف في اليونان في تاريخ جدّ مبكّر... ولكنها لم تصبح أضعف في روما» [ص146]. ولم تكن الهوّة الفاصلة بين المنزل والمدينة أعمق بكثير في اليونان منها في روما فقط، بل كان الدين الأولمبي فقط في اليونان دين هوميروس والمدينة ـ الدولة، منفصلًا عن دين العائلة القديم والمنزل وأرفع منه. وبينما أصبحت «فاستا»، آلهة المنزل، حامية «منزل المدينة» وجزءًا من الديانة السياسية والرسمية، بعد التوحيد والتأسيس الثاني لروما، فإنّ زميلتها اليونانية «Hestià» يذكرها هيزيود لأول مرة، وهو الشاعر اليوناني الوحيد الذي يضادّ هوميروس، عن قصد، يمجّد حياة المنزل والعائلة؛ وفي الدين الرسمي للمدينة/ بوليس كان على Hestià أن تترك مكانها في اجتماع الآلهة الاثني عشر إلى ديونيزوس [انظر مومسان:

See Mommsen: «**Römische Geschichte**» (5the ed.), Book I, cha. 12 and Robert Graves: «**The Greek Myths**» (1955), 27 k].

(1) يرد المقطع في خطاب فونيكس، الإلياذة IX 443. إنه يحيل بوضوح، على التربية من أجل الحرب والأغورا، التجمّع العمومي الذي يمكن فيه للبشر أن يتميّز بعضهم عن بعض. والترجمة الحرفية هي الآتية: «لقد كلّفني (أبوكَ) بتعليمكَ كلّ هذا، حتى تكون قائل كلمات وفاعل أعمال» (mythòn te rhétér emenai préktéra te ergòn).

(2) إنّ الترجمة الحرفية للسطور الأخيرة من أنتغون هي كما يلي: «ولكن الكلمات العظيمة المعارضة (أو التي تثأر) للصفعات الموجعة التي يتلقاها ذوو الكبرياء، تعلّم التعقّل في

الكلام والفعل كانا يعتبران متساويين ومتزامنين، لهما نفس المرتبة ونفس النوع؛ ولقد كان هذا لا يعني فحسب في الأصل أنّ الفعل السياسي، لكونه لا يشترك في العنف بل يمارس عمومًا بواسطة اللغة، وقد كان ذلك يعني بصفة أكثر أهمية أنّ الكلمات الصائبة التي ابتُكِرت في اللحظة المناسبة هي من الفعل مهما كان الإعلام الذي تستطيع إبلاغه. إنّ العنفَ الفظّ وحده هو أبكم، ولهذا السبب فإنه وحده لا يستطيع أن يكون كبيرًا، وحتى إذا كانت فنون الحرب وفنون اللغة في فترة متأخرة نسبيًّا في القديم، قد صارت المواضيع الرئيسية السياسية للتربية، فإنّ ذلك كان بواسطة الإلهام، تحت سلطة هذه التجربة، وهذا التقليد السابق للمدينة.

وفي تجربة «المدينة» التي وقعت تسميتها ـ وليس ذلك من دون تبرير ـ بالأكثر كلامًا من بين كلّ الأجسام السياسية، وحتى أكثر من ذلك في الفلسفة السياسية التي نتجت عنها، فإنّ الفعل والكلام انفصلا وأصبحا أكثر فأكثر استقلالية. لقد وقع التأكيد لا على الفعل بل على الكلام، أي: على اللغة باعتبارها وسيلة إقناع أكثر منها طريقة بشرية مخصوصة للإجابة، وللتعليق ولتقدير الذات بالنظر إلى كل ما حدث أو ما وقع إنجازه[1]. فأن يكون المرء سياسيًّا، وأن

= العصر القديم». إنّ مضمون هذه السطور لجد محرج للوعي الحديث إلى حدّ أنّ الفرد نادرًا ما يجد مترجمًا يجرؤ على نقل المعنى دون زيادة أو نقصان. وترجمة هلدرلين هي استثناء: «Grosse Blicke aber/Grosse streiche der hohen schultern/vergeltend/sie haben im Alter gelhrt, zu denken».

إنّ طرفة ينقلها بلوتارك يمكن أن توضّح الارتباط بين الفعل والقول على درجة جدّ أدنى. لقد التقى رجل يومًا ما ديموستين وأخبره كم كان قد ضرب بشكل فظيع. فقال ديموستين: «لكنك لم تتعرّض إلى أي شيء مما ذكرتَ لي»، وعليه رفع الرجلُ صوتَهُ وصرخ قائلًا: «لم أتعرّض إلى أي ألم؟»، فقال ديموستين: «الآن أسمع صوت شخص قد عُنّف وتألّم». «Lives, Demosthenes». ويمكن أن نجد فيما تبقّى من هذا الرابط القديم بين الكلام والفكر، والذي يغيب فيه رأينا حول التعبير عن الفكر عبر الكلمات في القول المأثور لشيشرون **ratio et oratio**.

(1) من المميّز لهذا التطوّر أنّ كلّ سياسي كان يُسمى «خطيبًا» وأن الخطابَة، وهي فنّ الكلام أمام الجموع، باعتبارها متميّزة عن الجدل وهو فن ممارسة الخطاب الفلسفي، يعرّفها أرسطو بما هي فنّ الإقناع (انظر: «الخطابة» .1355b26 ff - 13549 a12 ff (إنّ التمييز نفسه يأتي من أفلاطون، [«الغورجياس» 448]، يجب أن نفهم الموقف اليوناني في هذا المعنى حول انحطاط طيبة الذي يعود إلى إهمال أهل طيبة للخطابة لفائدة الاستعداد العسكري) انظر:
Jacob Burckhardt: Griechsche Kultugeschichte ed. Kroener,III,190).

يعيش في مدينة كان يعني أنّ كلّ شيء كان محدّدًا من خلال الكلمات والإقناع لا من خلال القوّة والعنف. وفي تصوّر اليونانيين لذواتهم، فإنّ إرغام الناس [27] بواسطة العنف، وإصدار الأوامر عوض الإقناع كانت طرقًا للتعامل مع الناس مميّزة للحياة خارج المدينة، للمنزل ولحياة العائلة، حيث كان يحكم القائد بواسطة سلطات غير مرفوضة واستبدادية، أو للحياة في إمبراطوريات آسيا البربرية حيث كان الاستبداد مقارنًا بتنظيم العائلة.

إنّ التعريف الأرسطي للإنسان باعتباره **حيوانًا سياسيًّا** لم يكن غريبًا أو حتى مقابلًا للاجتماع الطبيعي المعيش في حياة العائلة، فبإمكانه أن يُفهم بالكامل فقط إذا ما أضاف المرء تعريفه الثاني للإنسان باعتباره «**كائنًا حيًّا قادرًا على الكلام**». إنّ الترجمة اللاتينية لهذا التعبير، **حيوان عاقل**، تقوم على خلط ليس أقلّ من أساس التعبير «**حيوان مدني**». إنّ أرسطو لم يقصد تعريف الإنسان بصفة عامة ولا الإشارة إلى أعلى قدرات الإنسان، وهي لم تكن بالنسبة إليه **اللوغوس**، بمعنى أنها لم تكن الكلام ولا **العقل**، بل «**النوس**»، أي: القدرة على التأمل، وميزته الرئيسة أن مضمونه يمكن التعبير عنه بالكلام[1]. وفي هذين التعريفين الشهيرين، فإنّ أرسطو لم يفعل سوى التعبير عن الرأي السائد الذي للمدينة حول الإنسان والحياة السياسية، وبحسب هذا الرأي، فإنّ كلّ ما كان خارج المدينة ـ البرابرة والعبيد ـ كان «**محرومًا من الكلام**»، ومن البديهي أن ذلك لا يعني الحرمان من القدرة على الكلام، بل [الإقصاء] من ضرب من الحياة تكون فيه اللغة، واللغة وحدها ذات معنى فعلي في وجود كان الهمّ الأوّل للمواطنين فيه هو أن يتخاطبوا مع بعضهم البعض.

إنّ سوء الفهم العميق الذي يُعبَّر عنه في الترجمة اللاتينية لـ «السّياسي» باعتباره «الاجتماعي»، لا يظهر البتّة أكثر وضوحًا منه عندما يقارن توماس الأكويني في استطراد طبيعة الحكم الأسري بالحكم السياسي: «إنّ رئيس الأسرة، له بعض التشابه مع رئيس المملكة» ولكن، يضيف أنّ سلطته ليست «كاملة» بقدر ما هي سلطة الملك[2].

وليس فقط في اليونان وفي المدينة ولكن في كامل الغرب القديم، فإنه

(1) «**أخلاق نيقوماخوس**»: 1178 a 6 ff and 1142 a 25.

(2) توماس الأكويني: **مصدر مذكور**، ii. 2. 50. 3.

كان من البديهي تمامًا أنّ سلطة الطاغية كانت أقلّ كِبَرًا وأقلّ كمالًا من سلطة رئيس **العائلة، المهيمن**، وهو يحكم على بيت العبيد والأهل. ولم يكن ذلك لأنّ حكم صاحب السيادة [28] كان يضعف بواسطة السلطات المترابطة لرؤساء الأسر؛ إنّ سبب ذلك هو أنّ السلطة المطلقة، وغير المرفوضة من جهة، ومن جهة أخرى المجال السياسي الحقيقي يُقصي أحدهما الآخر[1].

5
المدينة والعائلة

لئن كان سوء الفهم ومرادفة المجال السياسي والاجتماعي قديمًا قدم ترجمة الألفاظ الإغريقية إلى اللاتينية وتكيّفها مع الفكر الروماني ـ المسيحي فإنه قد أصبح حتى أكثر خلطًا في الاستعمال الحديث والفهم الحديث للمجتمع. إنّ التمييز بين ميدان خاصّ للحياة وآخر عموميًا ينطبق على الأسرة والمجالات السياسية التي قد وُجدت باعتبارها متميزة، وممثّلة لكيانات منفصلة في الأخير منذ ميلاد المدينة ـ الدولة القديمة؛ غير أنّ ظهور المجال الاجتماعي الذي ليس هو بالخاصّ ولا بالعمومي، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو ظاهرة جديدة نسبيًّا قد اتفقت جذورها مع ظهور العصر الحديث وهو قد وجد شكله السياسي في الأمة ـ الدولة ـ.

إنّ ما يهمّنا في هذا الإطار هو الصعوبة الخارقة للعادة التي بها نفهم سبب هذا النموّ، التقسيم الرئيسي بين المجال الخاصّ والمجال العمومي، بين ميدان المدينة والعائلة، وفي النهاية، بين الأنشطة المرتبطة بعالم مشترك والأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الحياة، وهو انقسام يقوم عليه كلّ الفكر السياسي القديم باعتباره مصادرات وبديهيات. وفي تصوّرنا فإنّ الحدود الفاصلة تندثر لأننا نتخيّل الشعوب، والتجمّعات السياسية بمثابة أسر تقوم شؤونها اليومية على إغراء إدارة

---

(1) إنّ الكلمتين **dominus** و**paterfamilias**، كانتا إذن مترادفتين، مثل الكلمتين **servus** و**familiaris**: **Dominum patrem familiae appellverunt; servos... familares** (Seneca Epistolae 47. 12).

ولقد اختفت حرية المواطن الرومانية القديمة عندما اتّخذ الأباطرة الرومانيون لقب «Dominus»، هذا الاسم الذي رفضه أوغستس وتيبارا كما لو كان لعنة وسخطًا

(H. Wallon, **Histoire de l'esclavage dans l'antiquite,** 1847, III, 21).

منزلية عظمى. إنّ التفكير العلمي الذي يطابق هذا التطوّر ليس علمًا سياسيًّا بل هو «اقتصاد قومي» أو «اقتصاد اجتماعي» أو «تدبير منزلي جماعي» Volkswirtschaft[29]، وكل ما يمثّل نوعًا من «إدارة منزلية جماعية»(1)، إننا نُسمّي «مجتمعًا» مجموعة من العائلات المنظّمة اقتصاديًّا في ما يشبه أسرة بشرية عليا وشكل تنظيمها السياسي يسمّى «أمة»(2). إنّنا، إذن، نجد صعوبة في أن نعي أنه بالنسبة إلى الفكر القديم كانت عبارة «الاقتصاد السياسي» تناقضًا في الألفاظ، فكلّ ما كان «اقتصاديًّا»، كلّ ما كان يتعلق بحياة الفرد والنوع، كان بالضرورة غير سياسي بل هو شأن عائلي ومنزلي(3).

تاريخيًّا، فإنه من المحتمل جدًّا أن يكون انبثاق المدينة ـ الدولة والمجال العمومي قد تمّ على حساب المجال الخاص للعائلة وللمنزل(4). غير أنّ قداسة

---

(1) حسب Gunnar Myrdal (The Plitical Element in the Development of Economic Theory, 1953,p. XL).

فإنّ فكرة الاقتصاد الاجتماعي أو العيش الجماعي (Volkswirts chaft) هي واحدة من «المنازل الكبيرة الثلاثة» التي نجد «التأمل السياسي يركز حولها ويشوب الاقتصاد منذ البداية».

(2) لا ننكر أنّ الأمة/الدولة، ومجتمعها قد نشأ عن المملكة والإقطاع القروسطيين الذي كان في إطاره، للعائلة وللمنزل أهمية لا تضاهى في العصر الكلاسيكي القديم. بيد أنّ الاختلاف واضح وجليّ. وداخل الإطار الإقطاعي فإنّ العائلات والمنازل كانت مستقلة تقريبًا وبشكل متبادل إحداهما تجاه الأخرى، بحيث إنّ المنزل الملكي، وهو يمثّل مساحة منطقة معطاة، ويحكم النبلاء الإقطاعيين بمثابة **primus inter pares**...... لم يكن يدّعي، مثل حاكم مطلق، أن يكون رئيس عائلة واحدة. لقد كانت «الأمة» القروسطية تجمّع عائلات، ولم يُعتبر أعضاؤها أنفسهم بمثابة أطراف في عائلة واحدة تشمل الأمة بأسرها.

(3) إنّ التمييز جدّ واضح في الفقرات الأولى من «الاقتصاديات» المنسوبة لأرسطو، لأنه يقابل، بين حكم الواحد (mon-archia) للتنظيم العائلي والتنظيم المختلف تمامًا للمدينة.

(4) في أثينا، يمكن للمرء أن يرى المنعرج في تشريع سولون، ويرى دي كولانج، وهو محقّ في ذلك، في القانون الأثيني الذي اعتبر إعالة الوالدين واجبًا على الأبناء، الحجة على فقدان السلطة الأبوية (مصدر مذكور، ص 315 ـ 316). بيد أنّ السلطة الأبوية قد حُدّدت، فقط، إذا ما تعارضت مع مصلحة المدينة لا بسبب حقوق العنصر الفردي من العائلة. وهكذا، فإنّ بيع الأطفال وعرض المواليد قد استمرّ خلال العصر القديم [انظر:

R. H. Barrow, Slavery in the Roman Empire,1928,p. 8].

«إنّ حقوقًا أخرى في الـ **patria potestas** قد أصبحت طي النسيان؛ غير أن حقّ عرض المواليد الجدد قد بقي قائمًا إلى حدّ سنة 374 بعد ميلاد المسيح».

العائلة القديمة، وهي أقلّ ظهورًا في اليونان الكلاسيكية منها في روما القديمة، لم تندثر تمامًا أبدًا. وما منع المدينة من خرق الحياة الخاصة لمواطنيها، وما جعلها تعتبر حدود حقولهم مقدّسة، لم يكن احترام الملكية الفردية مثلما نفهمها بل إنه من دون امتلاك بيت،[30] فإنه لا يمكن للمرء أن يشارك في شؤون العالم لأنه لا يملك مكانًا فيه باعتباره خاصًا به[1]. فحتى أفلاطون، الذي كانت مخططاته السياسية تتكهّن بمنع الملكية الفردية وبمدّ الميدان العمومي إلى درجة حذف الحياة الخاصة تمامًا، فإنه يتحدث أيضًا بتمجيد عن «زوس هيركيوس» حامي الحدود بين الممتلكات ويسميها إلهية دون أن يرى في ذلك أي تناقض[2].

إنّ الخاصية المميّزة للمجال الأسري قد كانت متمثّلة في أنّ البشر يعيشون فيه معًا لأنهم تقودهم ضرورياتهم وحاجاتهم. لقد كانت القوة المسيّرة لهم هي الحياة نفسها ـ إن آلهة العائلة كانت في نظر بلوتارك، «الآلهة التي تجعلنا نحيا والتي تغذّي أجسامنا»[3] ـ التي تحتاج إلى صحبة الآخرين في حفاظها الفردي على ذاتها وفي تمسّكها بالحياة باعتبارها حياة النوع البشري. إنّ الحفاظ على البقاء الفردي كان مهمة الرجل، وتواصل النوع مهمة المرأة، ولقد كان ذلك بديهيًا، وهاتان الوظيفتان الطبيعيتان، أي: العمل الذكوري لإنتاج المأكولات، والعمل الأنثوي للإنجاب، كانتا خاضعتين للإرغامات الحيوية نفسها، فالتجمّع

(1) ومن المهمّ بالنسبة إلى هذا التمييز أن نشير إلى أن كان هناك مدن يونانية، حيث كان المواطنون مجبرين قانونيًا على التشارك في المحصول واستهلاكه معًا، بينما كانت لكلّ منهم الملكية المطلقة التي لا تُعارض لأرضه. انظر: فوستال دي كولانج، (مرجع مذكور، ص61)، الذي يسمّي هذا القانون: «تناقضًا مفردًا »، ولا وجود في الحقيقة لأيّ تناقض، لأنّ هذين الصنفين من الملكية لم يكونا يشتركان في أي شيء في التصوّر القديم.

(2) انظر: **القوانين**، ص842.

(3) مقتطع من فوستال دي كولانج، (مرجع مذكور، ص96) والإحالة على بلوتارك هي 51 **Quaestiones Romanae**، ويبدو غريبًا أنّ تأكيد دي كولانج الأحادي الجانب على آلهة في العالم السفلي، في الدين الإغريقي والروماني لم يرَ أنّ هذه الآلهة لم تكن مجرّد آلهة للموتى وأنّ العبادة لم تكن مجرد «عبادة للموت»، بل أنّ هذا الدين القديم مرتبط بالأرض قدم الحياة والموت باعتبارهما مظهرين لنفس المسار. إنّ الحياة تنشأ من الأرض وتعود إليها، وإنّ الولادة والموت مستويان مختلفان من نفس الحياة البيولوجية التي تحكمها الآلهة الأرضية.

الطبيعي للبيت كان يولد بالتالي من الضرورة، والضرورة كانت تحكم كلّ الأنشطة المتعلقة به.

أمّا مجال المدينة، فهو على العكس من ذلك، مجال الحرية، وإذا وُجدت علاقة بين المجالين فقد كان من الضروري أن تتحمل العائلة ضروريات[31] الحياة بمثابة شرط لحرية المدينة. ولا يمكن، تحت أي ظرف، أن تكتفي السياسة بأن تكون وسيلة لحماية المجتمع ـ مجتمع المؤمنين الأوفياء مثلما هو الأمر في القرون الوسطى ومجتمع المالكين مثلما هو الأمر لدى «لوك»، ومجتمعًا ملتزمًا بمسار من دون قصد الاكتساب مثلما هو الأمر لدى هوبز، ومجتمع منتجين مثلما هو الأمر لدى ماركس ومجتمع موظفين، مثل مجتمعنا أو مجتمع عاملين مثلما هو الأمر في البلدان الاشتراكية والشيوعية. وفي كلّ هذه الحالات، فإنّ حرية ـ وهي أحيانًا حرية مزعومة ـ المجتمع هي التي تطلب درجة من تضييق السلطة السياسية وتبرّرها، فالحرية توجد في المجال الاجتماعي، والقوة أو العنف تصبح ما تحتكره الحكومة.

إنّ كلّ ما اعتبره فلاسفة اليونان بديهيًا، ولا يهمّ مدى اعتراضهم على حياة المدينة هو أنّ الحرية تتموضع في المجال السياسي وأنّ الضرورة هي أولًا ظاهرة قبل ـ سياسية، تسم التنظيم الأسري الخاصّ، وأنّ القوة والعنف يبرِّران في هذا الإطار لأنهما الوسيلتان الوحيدتان اللتان تمكنان من السيطرة على الضرورة ـ مثال ذلك، ممارسة الحكم على العبيد ـ والتحرّر. ولأنّ كل الكائنات البشرية خاضعون للضرورة، فإنهم يملكون الحق في العنف تجاه الآخرين؛ والعنف هو الفعل ما قبل السياسي لتحرير الفرد نفسه من ضرورة الحياة من أجل حرية العالم، وهذه الحرية هي الشرط الأساسي لما سماه اليونانيون السعادة، أوديمونيا، التي كانت وضعًا موضوعيًا يرتبط قبل كلّ شيء بالثروة، والصحة. فأن يكون المرء فقيرًا أو أن يكون مريضًا كان يعني أن يكون معرّضًا للضرورة المادية، وأن يكون المرء عبدًا كأن يعني أن يكون معرّضًا، بالإضافة إلى ذلك، لعنف البشر. إنّ هذا الشقاء المزدوج والمضاعف للعبودية هو مستقلّ تمامًا عن الرفاه الذاتي الذي يمكن أن يتمتّع به العبد في الواقع. وهكذا، فإنّ إنسانًا فقيرًا وحرًّا اختار عدم أمان سوق عمل خاضع للصّدف اليومية على الخضوع لمشاقّ منتظمة، ومؤمَّنة وهي التي باعتبارها تحدّ حريته في الفعل بما يرضيه كلّ يوم، كانت بعد معتبرة عبودية، ولقد

كان المرء يختار عملًا شاقًا ومتعبًا، على الحياة السهلة لعديد العائلات المستعبدة[1].

[32] بيد أنّ السلطة ما قبل السياسية التي كان رئيس الأسرة يمارسها على الأسرة وعلى العبيد والتي كانت تعتبر ضرورية بما أنّ الإنسان حيوان «اجتماعي» قبل أن يكون حيوانًا «سياسيًا»، لا تملك شيئًا مشتركًا مع «حالة الطبيعة» الفوضوية التي لا يمكن للبشر أن يفلتوا من عنفها، حسب الفكر السياسي في القرن السابع عشر، إلّا بواسطة تأسيس حكومة يكون بإمكانها أن تضع حدًّا لـ «حرب الكل ضدّ الكلّ» من خلال احتكار السلطة والعنف وذلك بواسطة «إبقائهم جميعًا تحت سلطة الخوف»[2]. وعلى العكس، فإنّ مفهوم التسلّط والاستعباد، والحكومة والسلطة مثلما نفهمها جميعًا ومفهوم النظام كذلك ومفهوم التنظيم، كان يحسّ باعتباره ما قبل سياسي وقائمًا على المجال الخاص أكثر من قيامه على المجال العموميّ.

لقد كانت المدينة تتميّز عن الأسرة باعتبارها لم تكن تعرف إلّا «متساوين» بينما كانت الأسرة مركز اللامساواة بالذات. وأن يكون المرء حرًّا، كان يعني في الوقت نفسه أن لا يكون موضوع ضرورة الحياة أو تحت إمرة طرف آخر، وكذلك أن لا يكون المرء متسلّطًا على ذاته. لقد كان ذلك يعني رفض التسلّط ورفض أن يكون الفرد تحت تسلّط الآخرين[3]، وهكذا ففي مجال الأسرة لم تكن توجد حرية، وذلك لأنّ

---

(1) إنّ الحوار بين سقراط وأوتروس في الـ «Memorablia» (ii. 8)، لاقزينوفون جدّ مهمّ: تجبر أوتيروس الضرورة على العمل بجسده وهو متأكّد من أنّ جسده لن يكون قادرًا على تحمّل هذا الصنف من الحياة لفترة طويلة، وأنه في شيخوخته سيصبح معدمًا. وهو يعتبر أنّ العمل أفضل من التسول. وعليه يقترح سقراط أن يبحث عن شخص «في وضع أحسن وفي حاجة إلى معين»، ويعلّق على ذلك أوتيروس أنه لن يتحمل العبودية (douleià).

(2) الإحالة هي على هوبز، لويثان القسم الأول، الفصل 13

(3) إنّ الإحالة الأكثر شهرة والأكثر جمالًا هي نقاش مختلف أشكال الحكم هي على هيرودونس (III 83 ـ 80) حيث يعتبر أوتانس المدافع عن المساواة الإغريقية (isonomié)، إنه «لا يتمنى أن يحكم ولا يتمنى أن يكون محكومًا». ولكنه نفس الفكر الذي يعتبر فيه أرسطو أنّ حياة إنسان حرّ أحسن من حياة حاكم مطلق، إنه ينكر الحرية للحاكم المطلق وذلك بمثابة ما لا يحتاج إلى بيان (السياسة، 245) a132 وحسب كولانج فإنّ كلّ الكلمات اليونانية واللاتينية التي تعبّر عن علاقة الحكم الممارَس على الآخرين مثل rex وpater، وanax وbasileus تحيل في الأصل على العلاقات العائلية، وكانت أسماء أعطاها العبيد إلى سيّدهم (مصدر مذكور، ص 89 228 ,ff).

ربّ العائلة، سيدها، كان يعتبر حرًّا فقط في حالة امتلاكه للقدرة على الخروج من البيت والدخول في المجال السياسي، حيث كان الجميع متساوين. وبالتأكيد، فإنّ هذه المساواة في المجال السياسي تمتلك القليل مما تشترك فيه مع تصوّرنا للمساواة، لقد كانت تعني أن يعيش المرء بين أشباهه وأن يتعامل معهم فحسب، ولقد كانت تفترض وجود بشر «غير متساوين»، كانوا دائمًا، في الواقع، يمثّلون أغلبية السكّان في مدينة ـ دولة ما[1]. وبالتالي فإنّ المساواة، وبعيدًا جدًّا عن أن تكون مرتبطة[33] بالعدالة، كما هو الأمر في العصور الحديثة، كانت ماهية الحرية بالذات، أن يكون المرء حرًّا يعني أن يكون متخلّصا من اللامساواة المحايثة للتسلّط وأن يتحرك في مجال لا يوجد فيه لا التسلّط ولا الخضوع.

غير أنّ إمكانية وصف الاختلاف العميق بين التصوّر الحديث، والتصوّر القديم للسياسة في عبارات التقابل الواضح تتوقف هنا. ففي العالم الحديث يكون المجال الاجتماعي والمجال السياسي أقل تميزًا. إنّ اعتبار السياسة ليست شيئًا آخر سوى وظيفة للمجتمع، وأنّ الفعل واللغة والتفكير هي أساسًا بنى فوقية فوق الاهتمام الاجتماعي، ليست اكتشافًا لكارل ماركس بل على العكس من ذلك هي من بين البديهيات التي تقبلها ماركس دون نقد من الاقتصاديين السياسيين للعصر الحديث. وهذا التوظيف يمنع إدراك حدود واضحة بين المجالين؛ وليس هذا من قبيل النظرية ولا من قبيل الإيديولوجيا، فمنذ ارتقاء المجتمع، وبعبارة أخرى ارتقاء الحياة العائلية أو ارتقاء الأنشطة الاقتصادية إلى المجال العمومي فإن الاقتصاد وكل المشاكل التي تعود قديمًا إلى المجال العائلي أصبحت اهتمامات «جماعية»[2]. وفي الواقع، إنّ المجالين يتداخلان باستمرار في العالم الحديث مثلما تفعل أمواج تدفق سيل الحياة الذي لا يتوقف.

---

(1) لقد اختلفت النسبة، وهي بالتأكيد مبالغ فيها في ما يذكره قزينوفون عن إسبرطة، حيث من بين أربعة آلاف فرد في ساحة السوق، عدَّ أجنبي أكثر من ستين مواطنًا (Hellenica iii. 35)

(2) انظر: ما يقوله ميردال، مصدر مذكور: «فكرة أنّ المجتمع مثل رأس العائلة يحافظ على البيت لسكانه هي فكرة متجذّرة بعمق في المصطلحات الاقتصادية، ففي الألمانية توحي wirtschalftslehere Volks بأنّ هنالك ذات جماعية للنشاط الاقتصادي مع هدف مشترك وقيم مشتركة. وفي الإنكليزية، إنّ «نظرية الثروة» أو «نظرية الرفاه» تعبّران عن أفكار مماثلة» (ص140). «وما الذي نعنيه باقتصاد اجتماعي تكون وظيفته الحفاظ على الحياة العائلية المشتركة اجتماعيًّا؟ بداية، فإنّ هذا يتضمن أو يقترح تماثلًا بين الفرد الذي يدير شؤون =

إنّ اختفاء هذه الهوّة التي كان على القدامى تخطّيها يوميًا للتعالي عن المجال العائلي الضيق و«الارتقاء» إلى المجال السياسي هو ظاهرة حديثة بالأساس. ومثل هذه الهوة بين الخاص والعام كانت موجودة أيضًا في القرون الوسطى، بشكل ما، رغم أنها كانت قد فقدت الكثير من معناها[34] وقد غيرت مكانها بشكل معتبر. ولقد كان ملاحظًا بشكل صائب أنه بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وهبت الكنيسة الكاثوليكية للبشر معوّضًا للحق بموجب الإقامة الذي كان قديمًا صلاحية للحكم البلدي(1). وفي القرون الوسطى، كان التوتر بين ظلم الحياة اليومية وروعة المقدس أي: الانتقال من الزمني إلى الديني، يتطابق في كثير من الوجوه مع الانتقال من الخاص إلى العام في العصر القديم. إنّ الاختلاف واضح بطبيعة الحال لأنه مهما كانت الكنيسة «دنيوية» فإن مجموعة المؤمنين تحافظ على وحدتها، دائمًا وبصفة أساسية بالاهتمام بمسائل الحياة الآخرة. وبينما يمكن للمرء أن يقارن بين العمومي والديني ببعض الصعوبة فحسب، فإنّ المجال الزمني تحت سلطة الإقطاعية كان في الواقع في مجمله ما كان عليه المجال الخاص في العصر القديم. لقد كانت العلامة المميزة لهذا العصر متمثلة في ابتلاع كلّ الأنشطة في دائرة الأسرة، حيث كان لها معنى خاصًا فقط، وبالتالي الغياب التامّ للمجال العام(2).

إنه لمن المميّز لهذا النموّ للمجال الخاص ومن المبيّن للاختلاف بين ربّ الأسرة والسيد الإقطاعي، أنّ هذا السيد الإقطاعي كان بإمكانه أن يحكم بالعدل

= أملاكه أو أملاك عائلته وبين المجتمع. لقد بلور آدم سميث وجيمس ميل هذه المماثلة صراحة. وبعد نقدية ج. س ميل، ومع الاعتراف الأوسع بالتمييز بين الاقتصاد السياسي النظري والعملي، فإنّ المماثلة كانت مؤكّدة بشكل أقل بصفة عامة» (ص143). ومسألة أنّ المماثلة لم تعد تُستعمل، يمكن كذلك أن ترجع إلى تطوّر إلتهم فيه المجتمع الخلية العائلية إلى حدّ أنه أصبح بديلًا تامًّا لها.

(1) R. H. Barrow, **The Romans** (1953), p. 194.

(2) إنّ الخصائص التي يجدها أ. لوفاسور، للتنظيم الإقطاعي للعمل، هي خصائص تصحّ على كامل الجماعات الإقطاعية: «لقد كان كلّ فرد يعيش في بيته ويعيل نفسه بنفسه، فالنبيل يعيش على ملكيته والدنيء على زراعته والحضري في مدينته»

E. Levasseur, **Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France** avant 1789, 1900, p. 229.

داخل حدود سلطته، بينما كان ربّ العائلة القديم، وهو يحكم في بيته بشيء كثير أو قليل من الصلابة، لم يكن يعرف لا قوانين ولا عدل خارج المجال السياسي[1]. إنّ إدخال كلّ الأنشطة [35]البشرية في المجال الخاص، واعتبار كل العلاقات البشرية على نموذج علاقات العائلة، قد طبع بعمق التنظيمات الوظيفية الوسيطة بالذات في المدن ذاتها، أي: التجمعات والجمعيات الدينية والجمعيات المهنية وإلى حدود الشركات التجارية الأولى حيث «يبدو أنّ المجموعة الأسرية الأولى تعبّر عن نفسها في نفس كلمة الشركة وفي جمل مثل: «البشر الذين يأكلون نفس الخبز» و«البشر الذين يتقاسمون الخبز والخمر»[2]. وإنّ التصوّر الوسيط «للخير المشترك»، وبعيدًا عن الإشارة إلى وجود مجال سياسي، يعترف بأنّ الأفراد المخصوصين يملكون اهتمامات مشتركة، مادية وفكرية وأنه بإمكانهم أن يحافظوا على خصوصية الدائرة الخاصة وأن يهتموا بمشاغلهم الخاصة إلّا إذا أخذ أحدهم على عاتقه أن يسهر على تحقيق هذا الهمّ المشترك. إنّ ما يميّز هذا الموقف المسيحي بالأساس تجاه السياسة عن الواقع الحديث ليس الاعتراف «بخير مشترك» بقدر ما هو حصرية المجال الخاص وغياب هذا المزيج الغريب الذي تتخذ فيه الاهتمامات الخاصة أهمية عامة تسميها «مجتمعًا».

ليس من المفاجئ إذن أن يتجاهل التفكير السياسي الوسيط الذي يتعلق حصريًا بالمجال الزمني، أن يتجاهل الهوة التي تفصل الوجود الأسري الهادئ عن المخاطر الصارمة التي للمدينة وأن لا يرى أبدًا، بالتالي، في فضيلة الشجاعة أحد

(1) إن معاملة العبيد بإنصاف التي ينصح بها أفلاطون في القوانين (777)، لا علاقة حقيقية لها مع العدالة ولا ينصح بها «تجاه (العبيد) بل هي لاحترام ذواتنا أكثر». وانظر: حول تعايش قانونين، قانون العدالة السياسي وقانون الحكم العائلي ما يقول **Wallon**, op. cit.,II,200 : «إنّ القانون، ومنذ زمن طويل، إذن... قد امتنع عن الدخول إلى العائلة، حيث كان يعرف إمبراطورية قانون آخر». إنّ مجال الحكم الذي يخصّ الشؤون العائلية مثل معاملة العبيد، والعلاقات العائلية الخ... كان بالأساس في العصر القديم وخاصة في الروماني منه، مخصّصًا بطريقة أخرى للحدّ من السلطة المطلقة لرئيس العائلة؛ بحيث يكون هناك حكم عادل داخل المجتمع «الخاصّ» تمامًا للعبيد أنفسهم ـ وكان أمرًا لا يُفكّر فيه ـ لقد كانوا حكمًا خارج مجال القانون وخاضعين لحكم أسيادهم. إنّ السيد نفسه لا غير، طالما ظلّ كذلك مواطنًا، كان خاضعًا لسلطة القوانين التي ولمصلحة المدينة، بإمكانها فرضها، حتى تضييق سلطاته في بيته.

(2) W. J. Ashley, **op. cit.**, p 415.

المواقف السياسية الأساسية. إنّ ما يظلّ مفاجئًا هو أنّ المنظر الوحيد ما بعد الكلاسيكي، الذي رأى هذه الهوّة، في جهد خارق للعادة لكي يعيد للسياسة كرامتها، والشجاعة الضرورية لتغطيتها، هو ميكافيلي، الذي بيّن كيف أن «رئيس جيش المرتزقة يرتفع من وضعية متدنية إلى الصف الأمامي» ومن الحياة الخاصة إلى الإمارة، أي: من الوضعيات المشتركة إلى مجد الفتوحات العظيمة[1].

[36] ولكي يغادرالمرء بيته، في الأصل لكي يقلع نحو المغامرة والمجد، ولكي يخصص حياته، بعد ذلك، ببساطة، لشؤون المدينة، كانت الشجاعة لازمة بما أنه كان على الرجل أن يهتمّ أولًا بحياته وبأمنه وذلك داخل الأسرة فقط. إنّ من يدخل إلى مجال السياسة كان عليه أن يكون مستعدًا للمغامرة بحياته. إنّ حبًا كبيرًا جدًا للحياة كان يمثّل عقبة أمام الحرية، لقد كان ذلك علامة أكيدة على العبودية[2]. لقد أصبحت الشجاعة الفضيلة السياسية بحق وأصبح البشر الذين

(1) إنّ هذا «الترقي» من مجال أو مرتبة إلى ما هو أرفع، مبحث يعود باستمرار لدى ميكافيلي انظر: خاصة **الأمير**، الفصل 6، حول هيرون السراقوزي والفصل 7، و**المطارحات**، الكتاب II الفصل 13.

(2) «منذ زمن صولون كانت العبودية قد أصبحت تُعتبر أسوأ من الموت ذاته» (Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», **Harvard Studies in Classical Philology,** 1936,XL VII).
ومنذ ذلك الحين أصبح **Philopsychia** (حب الحياة) والجبن متماهيين مع العبودية. وهكذا، فإنّ أفلاطون كان يعتقد أنه قد برهن على عبودية العبيد الطبيعية بفعل عدم تفضيلهم الموت على العبودية (**الجمهورية** 386A). إنّ فكرة مماثلة ما زالت توجد في إجابة سينيكا لتذمّر العبيد: «إنّ التحرّر جدّ قريب منا، ولكن كيف يظلّ هناك عبد واحد؟» (E. P77.14) أو في قوله: «**Vita si moriendi virtus abest Servitus est**»/ «إنّ الحياة عبودية إذا كانت من غير القدرة على تقبّل الموت» [13. 77]. ولفهم الموقف القديم تجاه العبودية، فإنّه ليس من غير نفع أن نذكّر أن أغلبية العبيد كانوا أعداء مهزومين وأنّ نسبة صغيرة منهم، عمومًا، قد وُلدوا عبيدًا. وبينما كان العبيد في الجمهورية الرومانية بشكل عام، يأتون من خارج حدود الحكم الروماني، فإنّ العبيد اليونانيين كانوا دائمًا من نفس جنسية أسيادهم؛ لقد أثبتوا عبوديتهم بعدم الانتحار، وبما أنّ الشجاعة كانت الفضيلة السياسية بامتياز، فإنهم قد أظهروا، هكذا، عدم جدارتهم وعدم أحقيتهم ليكونوا مواطنين. ولقد تغيّر الموقف تجاه العبيد في الإمبراطورية الرومانية، ولم يكن ذلك فقط بسبب تأثير الرواقية، بل كان بسبب نسبة أكبر بكثير من السكان العبيد كانوا كذلك بالولادة.، ولكن حتى في روما، فإنّ لابوس يُعتبر مرتبطًا بشكل وثيق بالموت المشين، كما يرى ذلك فيرجيل [**Aeneis vi**].

يمتلكونها هم فقط الذين بإمكانهم أن يرتقوا إلى مجتمع سياسي بمضمونه وأهدافه والذي كان يتعالى بهذه الطريقة على التجمع الأساسي المفروض على الجميع ـ على العبيد، وعلى البرابرة مثلما هو على اليونانيين ـ بواسطة حاجات الحياة [1]. إنّ «الحياة الطيّبة»، ـ وهي حياة المواطن حسب أرسطو ـ لم تكن، إذن، أحسن فحسب، وأكثر حرية، وأكثر نبلًا من الحياة العادية، لقد كانت من نوعية مختلفة بصفة[37] مطلقة. لقد كانت «طيبة» بقدر ما كانت تتحكم في الحاجات الأولية وبقدر ما كانت متحررة من العمل والأثر ومسيطرة على غريزة حفظ البقاء الخاصّ بكلّ مخلوق حيّ، لقد كانت تتوقف عن الخضوع للمسارات البيولوجية.

ونجد في أصل الوعي السياسي اليوناني، هذا التمييز المعبّر عنه بوضوح وبدقة دون منازع حيث لا وجود لنشاط لا يملك هدفًا آخر سوى الربح أو الحفاظ على الحياة مقبولًا ببساطة في المجال السياسي، وذلك خشية ترك التجارة والصناعة للعبيد وللغرباء، بحيث تصبح أثينا، بالفعل، مدينة الجرايات ذات «بروليتاريا المستهلكين»، التي أحسن «ماكس فيبر» وصفها [2]. وتظهر الخاصية الحقيقية لهذه المدينة كذلك في الفلسفتين السياسيتين لأفلاطون وأرسطو، بيد أنه يحصل أن تضعف فيها الحدود بين البيت العائلي والمدينة بعض الشيء، وخاصة عند أفلاطون وهو من المحتمل، بعد سقراط، بدأ بالحديث عن المدينة وهو يختار أمثلته من التجارب اليومية للحياة الخاصة، ولكن كذلك عند أرسطو حينما يتبع أفلاطون ويضع الفرضية التي تعتبر أن الأصل التاريخي للمدينة يجب أن يكون، على أقل تقدير، مرتبطًا بالضرورات الحياتية وأنه في «الحياة الطيّبة» لا تتعالى عن البيولوجيا إلّا بمضمونها أو بغايتها الأساسية.

إنّ هذه المظاهر للمذهب السقراطي، الذي كان سيصبح بديهيًا بسرعة، ويكاد يكون مبتذلًا، كانت ذات جدة ثورية عالية، إنها لم تكن تأتي من تجربة واقعية للحياة

---

(1) يميّز الإنسان الحرّ نفسه عن العبد عبر الشجاعة، ويبدو أنّ ذلك مثل موضوع قصيدة للشاعر الكريتي هيبرياس: «إنّ ثرواتي هي الرمح والسيف والدّرع الجميل... ولكن من الذين لا يتجرّؤون على حمل الرمح والسّيف والدّرع الجميل الذي يحمي الجسم يركعون مرتعبين ويسمّونني سيدًا وملكًا عظيمًا» يذكره Eduard Meyer, **Die Sklaverei im Altertum**, 1898, p. 22.

(2) Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», **Gesammelte Aufsätze zur sozial-und wirtschaftsgeschichte**, 1924 p147.

السياسية، بل من رغبة في التحرّر منها، وهي رغبة لم يكن الفلاسفة يستطيعون تبريرها وذلك حسب تصوراتهم الخاصة، إلّا بإثبات أنّ هذا النمط للحياة ذاته وهو الأكثر حرية من بينها جميعًا، كان نمطًا مرتبطًا بالضرورة وخاضعًا لها. ولكن تبقى أرضية التجربة السياسية الفعلية على الأقل لدى أفلاطون وأرسطو تتجاهل بقوة التمييز بين مجال الأسرة وبين الحياة السياسية التي لم تناقش أبدًا. وإذا لم يقع التحكّم في ضرورات الحياة في الأسرة فإن الحياة العادية أو «الطيبة» تكون مستحيلة، غير أنّ السياسة ليست من أجل الحياة. وبقدر ما يكون أعضاء المدينة يخصهم الأمر، بقدر ما توجد حياة الأسرة من أجل «الحياة الطيّبة» داخل المدينة.

6 [38]

انبثاق [الصعيد] الاجتماعي

إنّ ظهور المجتمع، ـ انبثاق الحياة العائلية وانبثاق أنشطتها، ومشاكلها وطرق تنظيمها ـ، وهو يخرج من ظلّ البيت العائلي لكي يستقرّ في ضوء المجال العمومي، لم يمح الحدود القديمة بين السياسي والخاص فقط، بل لقد غيّر بجدّ معنى العبارات ودلالتها من أجل حياة الفرد والمواطن. بالتأكيد لن نقول مع اليونانيين إنّ حياة مضت في حميمية البيت الداخلي وفي «ما هو خاص بالمرء» بعيدًا عن العالم المشترك هي حياة غبية، ولن نقول مع الرومان إن الحياة الخاصة لا نفع منها إلّا للابتعاد بصفة مؤقّتة عن مسائل الشأن العمومي؛ إننّا اليوم نسمي خاصًا مجالًا حميميًا يمكن أن نبحث عن أصله في نهاية العصر القديم الروماني، ولا يمكن أن نعثر على أثر له في العصر القديم اليوناني، ولكن كان تنوعه وتعقده الخاص غير معروفين، بلا شك، قبل العصر الحديث.

ولا يتعلّق الأمر بتغيير أهمية نسبية. ففي التفكير القديم كان كلّ شيء يرتبط بخاصية الخاصّ، مثلما يشير إليه اللفظ نفسه، لقد كان ذلك يعني أنّ المرء محروم من شيء ما، ومحروم حتى من الملكات العالية والأكثر إنسانية. إنّ الرجل الذي لا يملك سوى حياة خاصة، والذي مثل العبد لم يكن بإمكانه أن يدخل المجال العموميّ، أو الذي مثل الهمجي لم يقم باختيار تأسيس هذا المجال، هذا الإنسان لم يكن إنسانًا بالتمام. وحينما نتكلّم عن المجال الخاصّ، فإننا لا نفكر البتة في الحرمان، وهذا يعود في جزء ما إلى الاغتناء العظيم الذي حققته الفردانية الحديثة

في المجال الخاصّ، بيد أنّ ما يبدو أكثر أهمية أيضًا هو أنه في زمننا يتقابل الخاص على أقلّ تقدير بنفس الوضوح مع المجال الاجتماعي.(وهو مجهول من القدامى الذين كانوا يرون في مضمونه شأنًا خاصًا) أكثر مما هو الأمر مع المجال السياسي بحق. وهذا حدث تاريخي محدّد؛ لقد وقع اكتشاف أنّ الخاص في العصر الحديث وفي وظيفته الأساسية المتمثلة في إيواء الحميمية، يتقابل لا مع السياسي بل مع الاجتماعي الذي يوجد بالتالي أكثر ارتباطًا به بشكل أصلي.

لقد كان أول مكتشف ـ مؤول وبقدر ما أول منظر[39] للحميمية هو جان جاك روسو وهو الكاتب الكبير الوحيد، وذلك واضح تقريبًا،الذي نشير اليه إلى الآن، وفي الغالب، باسمه. لقد حقق اكتشافه بالثورة لا على قهر الدولة بل بالثورة على المجتمع ضدّ تشويهه للقب البشري وهو تشويه لا يمكن التسامح معه، وضدّ إقحامه له في حصن داخلي لم يكن إلى حدّ الآن في حاجة لحماية خاصة. فليست حميمية القلب مثل البيت العائلي الخاص، فليس له مكان ملموس وموضوعي في العالم، ولا يمكن للمجتمع الذي تحتجّ عليه وتثبت وجودها ضدّه أن يضع نفسه بنفس الشكل الذي يكون للمجال العمومي. فبالنسبة إلى روسو كان الحميمي والاجتماعي بالأحرى، الأول والثاني، نمطين ذاتيين من أنماط الوجود، وفي هذه الحالة فإنّ الأمور تسير على نحو كما لو أنّ جان جاك كان يثور على رجل يدعى روسو، وفي ثورة القلب هذه ولد الفرد الحديث وصراعاته الدائمة، وعدم قدرته على العيش داخل المجتمع مثل العيش خارجه، ومزاجه المتقلّب والذاتية الجذرية لحياته العاطفية. ومهما كانت أصالة روسو «للفرد» قابلة للشكّ فإنه لا يستطيع أحد أن يشكّك في أصالة اكتشافه. إنّ الازدهار المدهش للشعر والموسيقى منذ أواسط القرن الثامن عشر إلى حدود الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تقريبًا وانبثاق الرواية الشكل الفني الوحيد الاجتماعي بشكل كامل، وهو يوافق التقهقر المدهش للفنون العامة، وبخاصة الهندسة المعمارية، تشهد بشكل كاف على الارتباطات الحميمية التي تجمع الاجتماعي والحميمي.

لقد كانت ردّة الفعل الثورية ضدّ المجتمع والتي اكتشف روسو والرومنطقيون خلالها الحميمية، موجهة قبل كلّ شيء ضدّ التسوية الاجتماعية،

وهذا ما نسمّيه اليوم النزعة المحافظة المحايثة لكلّ مجتمع. ومن المهمّ أن نتذكّر أن هذه الثورة قد حصلت قبل أن يكون لمبدأ المساواة الذي نعتبره منذ توكفيل مسؤولًا على المحافظة كان له الوقت حتى يفرض ذاته في الحياة الاجتماعية أو في المجال السياسي. ومن هذه الوجهة، ليس من المهمّ كثيرًا أن تكون أمة ما مكوّنة من متساوين أو من غير المتساوين، وذلك لأنّ المجتمع يطلب دائمًا أن يفعل أعضاؤه كما لو أنهم كانوا ينتمون إلى أسرة واحدة ضخمة، أن يكون لهم جميعًا نفس الآراء ونفس الاهتمامات. وقبل تفكك الأسرة كان هذا التجمع للمصالح والآراء ممثلًا في شخص ربّ العائلة الذي كان يمارس سلطة متطابقة معه وكان يحذر من كل تفكك ممكن [40] لوحدة صفوف أعضاء البيت[1]. إنّ الاتفاق المدهش بين انبثاق المجتمع وتراجع دور الأسرة، يشير بوضوح إلى أنّ الخليّة الأسرية في الواقع قد اندمجت في مجموعات اجتماعية مطابقة لها. وداخل هذه المجموعات فإنّ المساواة وبعيدًا جدًّا عن أن تكون تناصفًا لا تثير شيئًا أمام مساواة أعضاء الأسرة قبل استبداد الأب، ما عدا أنه في المجتمع حيث تكون القوة الطبيعية لا للمصلحة المشتركة ولرأي سائد. لقد كان بالإمكان العدول عن السلطة التي يمارسها رجل بمثل هذا الاهتمام المشترك وهذا الرأي الصائب. إن ظاهرة المحافظة مميّزة لهذه المرحلة الأخيرة من هذا التطوّر الحديث.

والحقيقة أنّ سلطة الرجل الواحد، سلطة الحكم الملكي حيث كان القدامى يرون إجراءه لتنظيم الأسرة قد تحول داخل المجتمع ـ الذي نعرفه، والذي لم تعد عائلات ملكية تحتل مكانة الحكم فيه ـ إلى نوع من الحكم دون قائد. ولكن لأنها فقدت شخصيتها، وهو ما يعني في الاقتصاد المصلحة المشتركة للمجتمع في مجملها وكذلك من المفترض في آراء نخبة المجتمع في الصالونات فإن هذه السلطة المجهولة لا يتوقف، مع ذلك حكمها. ومثلما تعلمنا عن شكل الحكم الأكثر اجتماعية، أي: الشكل البيروقراطي (آخر مراحل الحكم في الدولة ـ الأمّة

(1) هذا ما توضّحه جيدًا ملاحظة لسينيكا، الذي يعلّق وهو يناقش نفع عبيد ذوي تربية رفيعة (فهم يحفظون الكتاب الكلاسيكيين عن ظهر قلب)، بالنسبة إلى سيّد يُفترض أنه جاهل، فيقول: «إنّ ما يعرفه سكان البيت الواحد، يعرفه السيد حكمًا»؛ يذكره بارو.
Barrow, **Slavery in the Roman Empire**, Ep. 27. 6, p. 61.

مثلما كان الحكم الملكي أول مراحل الحكم المطلق والاستبداد الرحيم)، فالحكم من دون قائد ليس بالضرورة غياب الحكم، إنه يمكن أن يصبح في الواقع، وفي بعض الظروف، الأكثر طغيانًا وقسوة على الجميع.

إنّ الأهم هو أنّ المجتمع، وفي كلّ المستويات، يُقصي إمكانية الفعل، وهي إمكانية كانت في القديم مقصاة من البيت العائلي. بالمقابل يطلب المجتمع من كلّ واحد من أعضائه وعلى العكس سلوكًا يفرض قواعد لا تُحصى، وهي جميعًا تسعى إلى جعل أعضائه «يكونون عاديين» وإلى جعلهم يسلكون وفق السلوك المستقيم ويقصون الأفعال العفوية أو المكتسبات الخارقة للعادة. [41] ونحن نجد عند روسو هذه المطالب في صالونات نخبة المجتمع، وفيها تكون الاتفاقيات مماهية للفرد مع مكانته الاجتماعية. إنّ هذه المماهاة هي التي تهمّ، وإنه ليس من المهمّ كثيرًا أنها تخصّ الترتيب داخل المجتمع النصف إقطاعي للقرن الثامن عشر، وتخصّ اللقب في المجتمع الطبقي للقرن التاسع عشر أو مجرّد الوظيفة في مجتمع الكثرة في زمننا الحاضر. وعلى عكس ذلك، فإنّ انبثاق مجتمع الكثرة يشير فقط إلى أنّ مختلف المجموعات الاجتماعية يبتلعها مجتمع وحيد مثلما كانت عليه الخلايا الأسرية قبلها؛ وهكذا فإن المجال الاجتماعي، قد بلغ أخيرًا درجة الإحاطة والتسيير الموحد لكل أعضاء مجتمع معطى وذلك بعد قرون من التطور. ولكن في كلّ الظروف فإنّ المجتمع يتساوى، فانتصار المساواة في العالم الحديث ليس إلّا الاعتراف الحقوقي والسياسي لمسألة غزو المجتمع للمجال العمومي، ولكون التمييزات والاختلافات قد أصبحت شؤونًا خاصة بالفرد.

هذه المساواة الحديثة، القائمة على النزعة المحافظة، المحايثة للمجتمع والتي لا تكون ممكنة إلّا لأنّ السلوك قد عوّض الفعل باعتباره نمطًا أوّليًا للعلاقات البشرية، هذه المساواة تختلف من كلّ وجهات النظر عن المساواة القديمة، وخاصة عن المساواة في المدن ـ الدول اليونانية. فأن ينتمي المرء إلى نخبة «المتساوين» كان يعني أنه يمكن العيش بين نظرائه؛ لكن المجال العمومي نفسه، أي: المدينة كان يحكمها روح شديدة من التنافس، حيث كان على كل فرد أن يميز نفسه عن الآخرين، وأن يبين، بواسطة أفعال ونجاحات، غير قابلة

للمقارنة، أنه أفضل من الجميع[1] حيث كان بإمكان البشر أن يظهروا من كانوا، لقد كان المجال العام، في عبارات أخرى، مخصصًا للفردية؛ لقد كان الفضاء الوحيد حيث كان بإمكان البشر أن يظهروا من كانوا بالفعل وما كان لهم مما لا يمكن تعويضه. فمن أجل إمكانية المجازفة وبواسطة حب مدينة يقدمها لهم جميعًا، كان المواطنون يقبلون أن يأخذوا نصيبهم في تحمل أعباء العدالة والدفاع وإدارة الشؤون العامة.

إنها نفس النزعة المحافظة والاقتناع بأن البشر لا يفعلون [42] بل لا يسلكون مع احترام بعضهم البعض، وهو سلوك نجده في أساس العلم الحديث للاقتصاد، الذي توافقت ولادته مع ولادة المجتمع والذي أصبح مع أداته الرئيسية، أي: الإحصائيات، العلم الاجتماعي بامتياز. إنّ علم الاقتصاد ـ وهو علم بقي إلى حدود العصر الحديث، جزءًا غير مهمّ جدًّا من الأخلاق والسياسة وعلمًا مؤسسًا على قناعة أنّ البشر يسلكون مع احترام يحملونه للأنشطة الاقتصادية مثلما يسلكون مع كلّ احترام آخر[2] ـ كان يمكّنهم أن يتخذوا خاصية علمية فقط متى أصبح البشر كائنات

(1) «Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon» «أن يكون المرء الأفضل دومًا وأن يتغلّب على الآخرين»، هو الهدف المركزي لأبطال هوميروس .[Iliad vi. 208] ولقد كان هوميروس «مربي هيلاس».

(2) «يعود تصوّر الاقتصاد السياسي باعتباره، أولًا، «علمًا»، إلى آدم سميث فقط»، ولقد كان مجهولًا لا فقط في العصر القديم والقرون الوسطى، بل كذلك لدى التشريع الرسمي الوسيط ـ المذهب الاقتصادي الكامل ـ. الأول الذي كان يختلف عن الاقتصاد الحديث في كونه «فنًّا» بالأحرى لا «علمًا».

W. J. Ashley, **op. cit.**, pp 379 ff.

لقد اعتبر الاقتصاد السياسي أنّ الإنسان، طالما كان كائنًا ناشطًا فإنه يفعل حصرًا لاهتمام ذاتي وتحرّكه رغبة واحدة فقط، هي الرغبة في التملّك. إنّ مدخل آدم سميث حول «يد خفية لتطوير غاية لم تكن في حسبان أحد»، يثبت أنّه حتى هذا الحدّ الأدنى من الفعل ذي الدافع الموحد ما زال يتضمّن الكثير من المبادرة غير المتوقّعة لتأسيس علم. إنّ ماركس قد طوّر علم الاقتصاد الكلاسيكي «بتعويض مصالح المجموعة أو الطبقة، للمصالح الفردية والشخصية وبإرجاع هذه المصالح الطبقية إلى طبقتين رئيسيتين هما الرأسماليين والعمال»، بحيث إنه يحافظ على صراع واحد، بينما كان علم الاقتصاد الكلاسيكي قد رأى الكثير من الصراعات المتناقضة. إن السبب الذي يجعل النسق الاقتصادي الماركسي أكثر اتساقًا وتناسقًا، وبالتالي أكثر «علمية» على ما يبدو من سابقيه، أولًا في كونه يفترض «إنسانًا اجتماعيًّا» هو كائن أقلّ فعلًا من «الإنسان الاقتصادي» الذي افترضه الليبراليون.

اجتماعية واتّبعوا بالإجماع معايير السلوك بحيث إنّ من يشذّون عن القاعدة كان من الممكن أن يُعتبروا لا اجتماعيين أو غير عاديين.

إنّ قوانين الإحصائيات صالحة فقط للأعداد الكبيرة أو للفترات الطويلة، ويمكن للأفعال أو الأحداث أن تظهر فقط إحصائيًّا بمثابة انحرافات وتذبذبات. إن ما يبرر الإحصائيات هو أنّ الأحداث والأفعال العظيمة نادرة في الحياة اليومية وفي التاريخ. بيد أنّ العلاقات اليومية تظهر في أفعال نادرة لا في الحياة اليومية مثلما أنّ معنى عصر ما من التاريخ لا يظهر إلّا في بعض الأحداث التي تنيره. وتطبيق القانون لأعداد كبيرة ولفترات طويلة على السياسة أو على التاريخ لا يعني أقلّ من أنّ التحطيم الإرادي والمتعنّت لموضوعه بالذات، وهو غرض لا أمل فيه لبلوغ معنى في السياسة أو دلالة[43] في التاريخ متى لم يكن كلّ يوم سلوكًا أو نزعات آلية بحيث كان مقصى باعتباره غير مادي.

إلّا أنه منذ أن كانت قوانين الإحصائيات صالحة بشكل ممتاز متى تعاملنا مع أعداد كبيرة، فإنه واضح للعيان أنّ كل نموّ في السكان يؤدي إلى تضخّم في القيمة بالنسبة إلى الإحصائيات ونقصان جدّ واضح في «الانحراف». وسياسيًّا، فإنّ ذلك يعني أنه كلما كان عدد السكان كبيرًا في تجمّع سياسي معطى، كلّما كان للاجتماعي نصيب أوفر للنجاح أكثر لكي يحقق فيه المجال العمومي. إنّ اليونانيين، وقد كانت مدينتهم الأكثر فرادة والأقل محافظة من بين المدن التي نعرفها، كانوا يعرفون جيّدًا أنّ مدينتهم وهي تشدّد على أهمية اللغة والفعل، لم يكن بإمكانها أن تحافظ على وجودها إلّا بشرط أن يبقى عدد المواطنين محدودًا. إنّ عددًا كبيرًا من البشر تكدّسوا معًا، طوّروا ميلًا يكاد يكون لا يقاوم نحو الاستبداد، استبداد شخص أو استبداد حكم الأغلبية؛ ورغم أنّ الإحصائيات أي: التعاطي الرياضي مع الواقع لم يكن معروفًا قبل العصر الحديث، فإنّ الظواهر الاجتماعية التي تجعل مثل هذا التعاطي ممكنًا ـ لأعداد كبيرة، والمسؤولة عن النزعة المحافظة، والسلوكية والنزعة الآلية في الشؤون الإنسانية ـ كانت بالدقة تلك السمات التي، في صورة الإغريق عن أنفسهم، تميّز الحضارة الفارسية عن حضارتهم.

بيد أنّ الحقيقة المؤسفة حول السلوكية وصلاحية «قوانينها» هي أنه كلما

كان هناك بشرٌ أكثر كلما نزعوا إلى حسن التصرف وقلّما تسامحوا مع الموقف غير المحافظ. وإحصائيًّا، فإنّ ذلك سيكون مبيّنًا في تسوية خارج التذبذب. وفي الواقع فإنه سيكون للأفعال أقل فرصًا لكبت موجة السلوك الجماعي وستفقد الأحداث أكثر فأكثر من دلالتها، بمعنى أنها ستفقد قدرتها على إنارة الزمن التاريخي. النمطية الإحصائية ليست مثلًا أعلى علميًّا غير عدواني؛ إنه المثل الأعلى السياسي المعترف به من هنا فصاعدًا لمجتمع يغرق في روتين الحياة اليومية، ويقبل، في حالة السلم، التصور العلمي المحايث لوجوده.

إنّ السلوك النمطي الذي يقبل التقدير الإحصائي، وبالتالي يقبل التوقع العلمي الصائب، يمكن بالكاد أن يفسر بواسطة الفرضية الليبرالية «الانسجام» الطبيعي «للمصالح» أساس الاقتصاد «الكلاسيكي»؛ فلم يكن كارل ماركس، بل علماء الاقتصاد الليبراليون أنفسهم الذين كان عليهم أن يدخلوا «الخرافة الشيوعية» بمعنى أن يقبلوا بوجود [44] مصلحة المجتمع بأسره الذي يوجّه سلوك البشر بواسطة «يد خفية» وينتج انسجام مصالحهم[1]. لقد كان الاختلاف الوحيد بين ماركس وسابقيه متمثّلًا في كونه قد تعامل مع واقعية الصراع مثلما بدا في مجتمع زمانه، وذلك بنفس جدية خرافة الانسجام الفرضية؛ ولقد كان محقًّا في استنتاجه أنّ «اجتماعية الإنسان» ستنتج وبصفة آلية انسجامًا لكلّ المصالح، وكان فقط أكثر شجاعة من معلّميه الليبراليين حينما اقترح بلورة الخرافة الشيوعية في الواقع باعتبارها حيّة لا خفيّة وعميقة ومصاحبة لكلّ النظريات الاقتصادية. وما لم يفهمه

(1) إن تلك النفعية الليبرالية، لا الاشتراكية، «مجبرة على تبني «القصة الخيالية الشيوعية» حول وحدة المجتمع»، وتلك القصة الخيالية الشيوعية المتضمنة في أغلب الكتابات حول الاقتصاد، تشكّل واحدة من الأطروحات الرئيسية للأثر العظيم لميردال (ص 54 و105). إنه يثبت بحجة دامغة أنّ الاقتصاد يمكن أن يكون علمًا فقط، إذا ما سلم المرء بأنّ مصلحة واحدة تكتسح المجتمع بأسره. وخلف «تناسق المصالح» تقوم، دائمًا، «القصة الخيالية الشيوعية» لمصلحة واحدة، وهي التي يمكن إذن، أن تُسمى الرفاه أو الخير المشترك. وتبعًا لذلك، فقد كان يقود الاقتصاديين الليبراليين دائمًا مثلٌ أعلى «شيوعي»، أي: «مصلحة مجتمع بأكمله» [ص194 ـ 195]. إنّ عقدة الاستدلال هي أنّ هذا «يعادل الإقرار بأنّ المجتمع يجب أن يُتصوّر باعتباره موضوعًا واحدًا. غير أنّ ذلك هو بالذات ما لا يمكن إدراكه. وإذا جرّبنا ذلك، فسنكون نحاول أن نضع جانبًا المسألة الأساسية بأنّ النشاط الاجتماعي هو نتيجة نوايا عديد الأفراد» [ص154].

ماركس ـ ولم يستطع أن يفهمه في عصره ـ هو أنّ بذور المجتمع الشيوعي كانت حاضرة بعد في واقع تدبير اقتصادي قومي، وأنّ كامل نموّها لم يكن مصالح طبقية في ذاتها هي التي تمنعها من أن تنمو بل بنية الحكم الملكي فحسب المنتهية بعد الدولة ـ الأمة. ومن الواضح أنّ ما كان يقابل حسن اشتغال المجتمع كان بعض البقايا التقليدية فقط وهي التي كانت تتدخل وتمارس تأثيرًا على سلوك الطبقات المتقهقر. ومن وجهة نظر المجتمع كان الأمر يتعلق بظروف تبثّ الفوضى وتعترض طريق النموّ التام «للقوى الاجتماعية»؛ وهذه الظروف لم تعد تطابق الواقع، لقد كانت، في معنى ما، «خرافية» أكثر من الخرافة العلمية للمصلحة الفردية.

إنّ النصر الكامل للمجتمع سينتج دائمًا نوعًا من «الخرافة الشيوعية» تكون خاصيته السياسية الأولى بالفعل تحت سلطة «يد خفية» أعني لا أحد. [45] وما كنا نسميه قديمًا دولة وحكومة يترك المكان للإدارة الخالصة وهي دولة توقعها ماركس وهو محقّ في ذلك باعتبارها «اضمحلال الدولة»، ورغم ذلك فإنه قد أخطأ في افتراضه أنّ الثورة هي التي تحققها، بل أكثر من ذلك فقد أخطأ أكثر حين اعتقد أنّ هذا النصر الكامل للمجتمع سيعني، ظهور «مجال الحرية»[1].

ولتقدير مدى نصر مجتمع ما في العصر الحديث هو تعويضه السلوك بشكل مبكر للفعل، وتعويضه الممكن للبيروقراطية والحكم المجهول، من أجل العلاقات الشخصية، ولعله من الأفضل أن نذكّر بأنّ العلم الأوّلي علم الاقتصاد، الذي يعوّض بنيات السلوك فقط وبالأحرى في هذا الحقل المحدود للنشاط البشري، كان في النهاية متبوعًا بالغرور التام للعلوم الاجتماعية وهي باعتبارها «علوم السلوك» تهدف إلى اختزال الإنسان باعتباره كلًّا في كل نشاطاته، في مستوى حيوان مشروط ذي سلوك قابل للتوقع. وإذا كان علم الاقتصاد علمًا للمجتمع في مستوياته الأولى، حينما يمكن أن يفرض قواعده للسلوك، وذلك فقط على أقسام للسكان وعلى أجزاء من نشاطاتهم فإنّ انبثاق «علوم السلوك» يشير بوضوح إلى

(1) ولعرض جيّد لهذا المظهر الذي يتجاهل دائمًا وجاهة ماركس حول المجتمع الحديث [انظر: سيغفريد لاندشوت:

Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», **Hamburger Jahrbuch fur Wirtschafts - und Gesellschafspolitik,** Vol. I (1956).

المستوى الأخير لهذا النموّ متى التهم مجتمع الكثرة كلّ طبقات الأمة وأصبح «السلوك الاجتماعي» معيار كلّ مجالات الحياة.

منذ انبثاق المجتمع، ومنذ قبول التدبير الأسري والأنشطة المنزلية في المجال العمومي فإن نزعة لا تقاوم كاجتياح كاسح لالتهام الدوائر السياسية القديمة والخاصة مثل المجال الأحدث وهو مجال الحميمية. هذه النزعة قد كانت إحدى الخصائص المهيمنة لهذا المجال الجديد. إنّ هذا الثابت، الذي يمكن أن نلاحظ تسارعه ليس أقل ثباتًا على مدى ثلاثة قرون على أقلّ تقدير، فهو يستمدّ قوته من واقع أنه من خلال المجتمع فإنّ مسار الحياة ذاته قد اقتحم المجال العمومي بشكل أو بآخر. والمجال الخاص للبيت الأسري كان الدائرة التي كانت فيها ضرورات الحياة والحفاظ على الفرد، تمامًا مثل تواصل الأنواع، كان قد وقع الاهتمام بها وضمانها. وان إحدى خصائص[46] الدائرة الخاصة السابقة - الاكتشاف الحميمي - كان أنّ الإنسان يوجد في هذه الدائرة لا باعتباره كائنًا بشريًا بحقّ، بل فقط باعتباره عيّنة من النوع البشري لجنس الحيوان. وقد كان ذلك تحديدًا السبب الأخير الذي للاحتقار الشديد الذي كان العصر القديم يوليه للجانب الحميمي. لقد حوّل انبثاق المجتمع الحكم على كامل هذا المجال الخاص، ولكنه لم يغيّر طبيعته. إنّ الطابع الأحادي لكلّ صنف من أصناف المجتمع، ونزعته المحافظة التي لا تسمح إلّا بمصلحة واحدة وبرأي واحد، يتجذّر أخيرًا في أحدية النوع البشري، ولأنّ هذه الأحدية للنوع البشري ليست خيالًا ولا حتى فرضية علمية مثلما هو الشأن في «الخرافة الشيوعية» للاقتصاد الكلاسيكي، فإنّ مجتمع الكثرة، حيث يسود الإنسان باعتباره حيوانًا اجتماعيًا وحيث يمكن على ما يبدو أن يحقّق بشكل عالمي بقاء النوع، يمكن في الوقت نفسه أن يهدّد بالقضاء على الإنسانية.

وهذا يشير، ربما، بكلّ وضوح، إلى أنّ المجتمع يمثّل التنظيم العام للمسار الحيوي. لقد غيّرت الهيمنة الاجتماعية في زمن قصير نسبيًا كل التجمّعات الحديثة إلى مجتمعات للحرفيين والعمال، (فمن أجل مجتمع من الحرفيين فإنه ليس من الضروري بطبيعة الحال، أن يكون كل عضو من الحرفيين أو العمال - وليس الشرط في تحرّر الطبقة العاملة ولا في القوة العظيمة التي يعطيها افتراضيًا مبدأ الأغلبية - بل ينبغي أن يعتبر كلّ أعضائه نشاطهم، مهما كان، بمثابة

وسيلة لكسب القوت للعيش لهم ولأسرهم). إنّ المجتمع هو الشكل الذي يكون فيه واقع التبعية المتبادلة للعيش ولا شيء غير ذلك يحقق دلالة عامة حيث يُسمح للأنشطة التي تخصّ حفظ البقاء بالظهور في المجال العمومي.

ليس من الممكن البتّة اللامبالاة بكون نشاط ما قد أُنجِز في الدائرة الخاصة أو في الدائرة العمومية. ومن الواضح، أنّ طابع المجال العمومي ينبغي أن يتغيّر بحسب الأنشطة التي تدخل فيه، غير أنه، والنشاط ذاته وفي تقدير مهمّ، تتغيّر طبيعته كذلك. بينما يكون العمل وهو لصيق المسار الحيوي في كلّ الظروف، بالمعنى الأكثر أساسية والأكثر بيولوجية يبقى ثابتًا لمدة آلاف السنين، ومحبوسًا في العود الأبدي لهذا المسار الذي كان مرتبطًا به. [47] إنّ الرّفع من شأن العمل إلى مصافّ النشاط العمومي، وبعيدًا عن فقدان طابعه باعتبار مسارًا ـ مثلما كان بالإمكان أن ننتظره ونحن نخمّن أنّ الكائنات السياسية تسعى دائمًا إلى تحقيق الدوام وأن قوانينها تفهم دائمًا باعتبارها حدودًا مفروضة على الحركة ـ قد حقّق، على عكس ذلك، تحرير هذا المسار من روتينيته الدورية لكي يغيّره إلى تطوّر سريع أكثر فأكثر، تكون نتائجه قد غيّرت تمامًا وفي بعض القرون العالم المسكون بأسره.

وبمجرّد أن كان العمل قد تحرّر من التضييقات التي كانت قد فرضها إبعاده إلى المجال الخاصّ ـ وهذا التحرير لم يكن نتيجة لتحرير الطبقة العاملة، بل لقد سبقه ـ، ويمكن القول إنّ عنصر النموّ الخاصّ بكلّ حياة عضوية قد تخطّى تمامًا مسارات الاضمحلال ولطف في اقتصاد الطبيعة، وفرة الحياة وعدّلها. إنّ حكم الاجتماعي، الذي يكون فيه المسار الحيوي قد أرسى مجاله العمومي، قد سبب نموًّا مضادًّا للطبيعة؛ وضدّ هذا النموّ لا ضدّ المجتمع ببساطة، بل ضد مجال اجتماعي، وهو ينمو دائمًا، يكون الخاص والحميمي من ناحية، والسياسي (بالمعنى الضيّق للكلمة) من ناحية أخرى، غير قادرين على الدّفاع عن أنفسهم.

إنّ ما وصفناه بالنموّ الطبيعي المضادّ للطبيعة، يُعتبر عادة بمثابة الارتفاع في التسارع الثابت لإنتاجية العمل. والعامل الفردي الأكبر في هذا الارتفاع الثابت منذ بدايته كان تنظيم العمل، وهو ما يلاحَظ في ما يُسمّى «بتقسيم العمل» الذي سبق الثورة الصناعية؛ وحتى آلية العمل، وهي العامل الثاني الأكبر في إنتاجية العمل، وهي مؤسّسةٌ عليه. وبما أنّ مبدأ التنظيم نفسه ينتمي إلى المجال العمومي، بوضوح

أكثر من المجال الخاصّ فإنّ «تقسيم العمل» هو بالتحديد ما يقع لنشاط العمل وبشروط المجال العمومي، وما لا يمكن أن يقع البتّة في المجال الخاص للتدبير المنزلي[1]. ولم ننجح بنفس التميّز في أيّ دائرة للوجود، على ما يبدو، [48] إلّا في التغيير الثوري للعمل، إلى حدّ أننا بدأنا لا نفهم معنى الكلمة (الذي كان دائمًا مرتبطًا بالتعب الذي يكاد لا يُسمح به وبالجهد، وبالعناء، وبالتالي مرتبطًا بتشوّهات الجسد بحيث إنّ الفقر والخصاصة هما فقط ما يمثّلان أصله وسببه)، وقد بدأ بفقدان معناه بالنسبة إلينا[2]. وإذا كانت الضرورة القاسية تجعله ضروريًا وغير قابل للتجاوز بالنسبة إلى تنظيم الحياة، فإنّ الامتياز، كان يمثّل آخر شيء يمكن أن ننتظره منه.

---

(1) هنا وفيما سيلحق، سأطبّق عبارة «تقسيم العمل» على شروط العمل الحديث حيث يُقسم نشاط واحد، ويحوّل إلى أنواء «نواتات» في عمليات متعددة وصغيرة جدًا، لا «تقسيم العمل» الذي يُعطى في التخصيص المهني. ويمكن لهذا أن يصنَّف بما هو كذلك تحت التسليم بأنه يجب على المجتمع أن يدرك باعتباره موضوعًا واحدًا، تلبّي حاجاته وسيلة مهام توزّعها «يد خفية»، بين أفراده. والأمر كذلك، **mutatis mutandis** بالنسبة إلى الفكرة الغريبة لتقسيم العمل بين الجنسين، وهو ما يعتبره بعض الكتاب الأكثر أصالة. وهذا يفترض التسليم بأنّ النوع البشري ذات واحدة قد وزّعت مشاقها بين الرجال والنساء. ونفس الاستدلال قد استُعمل في العصر القديم (انظر: على سبيل المثال قزينوفون) (**oeconomicus** vii. 22) بتأكيد ومعنى مختلف تمامًا. إنّ التقسيم الأهم يحصل بين حياة يقضيها الفرد في الداخل، في المنزل، وحياة يقضيها في الخارج، في العالم. والثانية فحسب هي حياة يستحقها الرجل بشكل كامل. وفكرة المساواة بين الرجل والمرأة وهي موقف ضروري لفكرة تقسيم العمل، وهي غائبة تمامًا بطبيعة الحال. ويبدو أنّ العصر القديم كان قد عرف الاختصاص العملي فحسب، ويُفترض أنه مسبق بالخصائص والمواهب الطبيعة. وهكذا فإنّ الاشتغال في مناجم الذهب، الذي شغل عدة آلاف من العمال، قد وُزّع بحسب القوة والمهارة.. انظر:

J-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grece ancienne», **Journal de psychologie normale et pathologique,**Vol. LII,No. 1(January-March 1955).

(2) كلّ الكلمات الأوروبية «للعمل»، اللاتينية والإنكليزية **labor**، واليونانية «**ponos**»، والفرنسية «**travail**»، والألمانية «**Arbeit**»، تعني الألم والجهد وهي تستعمل كذلك لآلام الولادة. إنّ «**labor**» لها نفس الجذر اللغوي الذي لـ «**labare**» (التعثر تحت حمل ما)، و«**ponos**» و«**Arbeit**»، لهما نفس الجذور اللغوية التي لـ «الفقر» **penia** في الإغريقية و **Armunt** في الألمانية. وحتى هيزيود الذي يُعتبر عادة من بين المدافعين القلائل عن العمل في العصر القديم، يذهب إلى أنّ **ponon alginoenta** «العمل الشاقّ»، بمثابة أول الشرور المؤذية للإنسان (theogony 226). وللاستعمال اليوناني انظر: هيرزوغ - هاوسر، «**Ponos**»، في Pauly-Wisowa.

إنّ **Arbeit** الألمانية و**arma**، مشتقان كلاهما من **arbma** الألمانية، التي تعني الوحيد والمُهمل والمتخلّى عنه [انظر: **[kluge/Götze Etymologische worterbuch,** 1951]

وفي ألمانيا في القرون الوسطى، كانت الكلمة تُستعمل لترجمة **labor, tribulatio, persecutio,** =

إنّ الامتياز نفسه، الذي كان اليونانيون يسمّونه المبدأ والرومان يسمونه القوة،[49] قد كان دائمًا يسند إلى المجال العمومي وهو المجال الذي كان بالإمكان الإبداع فيه، والتميّز عن الآخرين. فكلّ نشاط يؤدّى في المجال العمومي بإمكانه بلوغ امتياز لا يمكن بلوغه في المجال الخاصّ لأنّ الامتياز بمقتضى التعريف يطالب دائمًا بحضور الآخرين، ويجب أن يكون هذا الحضور رسميًّا. إنّ الإنسان يريد العمومي الذي يتكوّن من نظرائه، ولا يريد الإعانة الأسرية والمبتذلة للمتساوين معه أو لمن هم أقلّ منه[1]. لكنّ حكم الاجتماعي نفسه الذي جعل القوة نكرة والذي نوّه بتطوّرات الإنسانية بدلًا عن إنجازات البشر، والذي غيّر تمامًا مضمون المجال العمومي، لم يمح تمامًا الرّابط الذي يوجد بين الامتياز والأداء العمومي. لقد أصبحنا ممتازين في الأعمال التي ننجزها علنًا، ولكن قدرتنا على الفعل وعلى الكلام قد فقدت الكثير من خصائصها منذ أن أقصاهما انبثاق الاجتماعي في دائرة الحميمي والخاصّ. لقد لاحظنا بصفة عامة هذه الكثرة. وعادة ما نتّهم تفاوتًا مزعومًا بين قدراتنا التقنية وتطوّرنا الإنسانوي بصفة عامة، أو بين العلوم الفيزيائية، التي تغيّر الطبيعة وتراقبها، والعلوم الاجتماعية التي لا تعرف بعد كيف تغيّر المجتمع وتراقبه. وبمعزل تمامًا عن مغالطات أخرى للاستدلال وهي التي كانت قد لوحظت عدة مرات بحيث إننا لا نحتاج إلى تكرارها، فهذا النقد يخصّ فقط تغييرًا ممكنًا في نفسية الكائنات البشرية ـ ما نسمّيه صنف سلوكهم ـ لا تغييرًا للعالم الذي يعيشون فيه. وهذا التأويل النفسي، الذي من أجله لا يهمّ غياب أو حضور مجال عامّ أكثر مما يهمّ كلّ واقع آخر محسوس من العالم، يبدو قابلًا للشكّ بما أنه لا يمكن لأيّ نشاط أن يزعم أنه متميّز إذا لم يعطه العالم مجالًا لائقًا للفعل. فلا التربية ولا العبقرية ولا القدرة بإمكانها أن تعوّض العناصر المكوّنة للمجال العمومي التي تجعل منه فضاء الامتياز البشري بحقّ.

---

adversitas, malum (see Klara Vontobel, **Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus,** Dissertation, Bern, 1946).

(1) إنّ فكرة هوميروس المتواترة أكثر، والتي تعتبر أنّ زوس يختطف من الإنسان نصف امتيازه **(arete)** عندما يدركه يوم العبودية (الأوديسا x vii. 320 ff)، قد وضعت على لسان أومايوس **Eumaios** وهو نفسه عبد، وهي تعتبر بمثابة ملاحظة موضوعية، لا نقدًا ولا حكمًا أخلاقيًّا. لقد فقد العبد الامتياز لأنه فقَد القبول في المجال العمومي، حيث يمكن للامتياز أن يظهر.

[50]

7

المجال العموميّ: المشترك

يعني لفظ «العامّ» ظاهرتين مترابطين ببعضهما البعض لكنهما ليستا متماهيتين: فهو يعني أولًا أنّ كلّ ما يظهر في المجال العمومي يمكن أن يراه الجميع ويسمعوه وهو يتمتّع بأكبر قدر من الإشهار. وبالنسبة إلينا فإنّ الظاهر ـ الشيء الذي يُرى ويُسمع من قبل الآخرين تمامًا مثلما يُرى ويُسمع من قبلنا ـ، يمثّل الواقع. ومقارنة بالواقع الذي يعطيه البصر والسّمع، وحتى أكبر قوات الحياة الحميمية، ـ انفعالات القلب، وأفكار الفكر، ومتع الحواسّ ـ فإنها تعيش وجودًا غير واضح تشوبه الظّلال، ما لم تحوّل، وقد انتُزِعت من المجال الخاصّ، وانتزعت من الفردية، كما لو كانت في مظهر يهيّئه لمظهر عمومي[1]. إن أكثر ما يحصل من تغييرات عادة يقع في رواية القصص وفي النقل الفني للتجارب الفردية، ولكن هذا التجميل لا يتطلّب العودة إلى الفن بالضرورة، ففي كلّ مرة نتحدّث فيها عن أشياء يمكن أن تقع في تجربتها في المجال الخاصّ، أو في الحميمية فقط، فإننا نأخذها إلى الخارج أي: ندخلها دائرة يمكن أن تحقّق فيها نوعًا من الواقع تكون فيه قوتها ما لم يكن بالإمكان أن تكون لها من قبل. إنّ حضور الآخرين الذين يرون ما نرى ويسمعون ما نسمع هو الذي يؤكّد لنا واقعية العالم وواقعيتنا، وفيما تكون حميمية حياة خاصة متطورة تمامًا، مثلما لم تُعرف البتّة قبل انبثاق العصر الحديث وتقهقر المجال العمومي، فإنّ هذه الحميمية ستقوّي دائمًا وبشكل عظيم كل نوعية الانفعالات الخاصة والعواطف، وهذه الطريقة للتقوية ستكون دائمًا على حساب تأكيد واقعية العالم والبشر.

وفي الواقع فإنّ العاطفة الأقوى التي نعرف، الأقوى إلى درجة محو كلّ شيء، أي: تجربة الألم الجسدي الكبير، هي في الوقت نفسه الأكثر خصوصية، والأقلّ [51] قدرة على التواصل حولها. وهي ربما التجربة الوحيدة التي نكون

---

(1) إنه كذلك السبب الذي يكون من أجله محالًا «أن نرسم ملامح عبد ما... طالما لا يرقوْن إلى التحرّر وإلى الوجاهة، إنهم يبقون مجرد عابرين أكثر منهم أشخاصًا»
(Barrow, **Slavery in the Roman Empire,** p. 156).

غير قادرين على تحويلها لإعطائها مظهرًا عموميًا، بل أكثر من ذلك وإنها التجربة التي تمنعنا من تصوّرنا للواقع إلى درجة أن لا شيء يُنسى بطريقة أسرع وبطريقة أسهل من الألم. ويبدو أنه لا وجود لجسر رابط بين الذاتية الجذرية، التي يصبح فيها المرء غير معروف، وبين العالم الخارجي للحياة[1]. وإنّ الألم في عبارات أخرى، هو بحقّ حدّ لتجربة بين الحياة باعتبارها «كينونة بين البشر» وبين الموت، إنه جد ذاتي، وجد بعيد عن عالم الأشياء وعالم البشر إلى حدّ أنه لا يمكن أن يتّخذ أي مظهر البتة[2].

وبما أنّ تصوّرنا للواقع يخضع تمامًا إلى المظهر، وبالتالي يخضع إلى وجود مجال عمومي حيث يمكن للأشياء أن تظهر وتتخلص من ظلمات الحياة الخفية، فإنّ الغروب نفسه الذي ينير حياتنا الخاصة وحياتنا الحميمية هو انعكاس لنور ساطع للمجال العمومي. غير أنّ هناك كثير من الأشياء التي لا تستطيع أن تتحمّل الإنارة الحادة للحضور الثابت للآخرين على المسرح العمومي؛ وهناك، لا يمكن أن نسمح إلى ما يُعترف به باعتباره يستحقّ أن يُرى وأن يسمع، أما ما تبقى فإنه يصبح شأنًا خاصًا وبصفة آلية. والأكيد أنّ هذا لا يعني أنّ الشؤون الخاصة، وبصفة عامة من دون أهمية، بل على العكس من ذلك، فإننا سنرى أنّ هناك أشياء جدّ مهمة لا تحافظ على وجودها إلّا في المجال الخاصّ. من ذلك الحبّ، الذي، وعلى خلاف الصداقة، يموت أو ينطفئ بمجرّد أن يُكشف للجميع. «لا تتكلّم عن حبّك. إن الحب الذي[52] لا نتكلّم عنه/هو الحبّ الذي يوجد

---

(1) أستعملُ هنا قصيدة يعرفها البعض فحسب حول الألم كتبها ريلكه Rilke، وهو على فراش الموت: إنّ الأسطر الأولى لهذا القصيدة التي لا عنوان لها هي: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne,/heilloser Schmerz im leiblichen Geweb».

ويختم كما يلي: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt/Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O leben: Draussensein/ Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt».

(2) انظر: حول ذاتية الألم وصلته بكلّ أنواع مذهب اللذة والنزعة الحسية، الفقرتين 15 و43. وبالنسبة إلى الحيّ، فإنّ الموت هو في البداية، اختفاء، ولكن على خلاف الألم، هنالك مظهر واحد للموت كما لو أنّ الموت يظهر فيه بين الأحياء، وهذا في الشيخوخة. لقد لاحظ غوته مرة أنّ من يصير شيخًا هو من «يختفي تدريجيًا من المظهر» **(stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung)**؛ إن حقيقة هذه الملاحظة تمامًا مثل مظهر مسار هذا الاختفاء، تصبح ملموسة بحق في الرسوم الذاتية للشيخوخة للمعلمين الكبار - رامبرنت، ليوناردو الخ. .- التي تبدو فيها حدة نظر العينين تنير الجسد الذي يختفي وتهيمن عليه.

ويعيش». ولأنّ الحب غريب عن العالم فإنه لا يمكن إلّا أن يكون كاذبًا وشاذًّا حينما يُستغلّ لغايات سياسية مثل تغيير العالم أو خلاصه.

وما يعتبره المجال العمومي دون أهمية له أحيانًا سحر جدّ خارق للعادة وهو جد معْدٍ وقابل للانتشار بحيث يمكن لشعب بأكمله أن يتبنّاه باعتباره طريقة في العيش، دون أن يحوّر طابعه الخاصّ بشكل أساسي. إن السحر الحديث للأشياء الصغيرة الذي مدحه شعر بداية القرن العشرين في أغلب الألسن الأوروبية، قد وجد تقديمه الكلاسيكي في فرنسا في السعادة الصغيرة. فمنذ تقهقر مجالهم العمومي الذي كان في القديم يتصف بالمجد فإنّ الفرنسيين قد أصبحوا معلّمين في فنّ معرفة كيفية تحقيق السعادة وسط «الأشياء الصغيرة»، بين الجدران الأربعة، وبين الخزانة والسّرير، والطاولة والكرسي الوثير، والكلب والقطّ، ووعاء الأزهار وهم ينشرون على كل ذلك اهتمامًا ولطفًا يمكنهما أن يظهرا باعتبارهما كلّ ما يبقى من الإنساني جدًّا في العالم، وسط عالم لم يكفّ فيه التصنيع السريع عن قتل أشياء البارحة لصنع أشياء هذا اليوم. إن هذا الازدهار وهذا السحر كما يمكن أن يقال، لشعب بأكمله،لم ينتج مجالًا عموميًا بل على عكس ذلك، يعني فقط، أنّ المجال العمومي قد حذف بالكامل تقريبًا، وأنّ العظمة قد تركت المكان للسحر لأنه إذا كان المجال العمومي كبيرًا، فإنه لا يمكن أن يكون ساحرًا وذلك بسبب عدم قدرته على تقبل ما هو دون تبعات.

وثانيًا، فإنّ كلمة «العمومي» تعني أنّ العالم نفسه بما هو مشترك معنا، يتميّز عن المكانة التي نمتلكها فيه بصفة فردية، غير أنّ هذا العالم ليس مماهيًا للأرض أو للطبيعة، بما هي إطار لحركة البشر وشرطًا عامًّا للحياة. إنه مرتبط بالإنتاجات البشرية، بأشياء صنعتها يد الإنسان، وبالمثل فإنه مرتبط بالعلاقات التي توجد بين سكّان هذا العالم وما صنعه الإنسان. أن نعيش معًا في العالم يعني أساسًا أنّ عالمًا من الأشياء يوجد بين من يشتركون فيه، مثلما توجد طاولة بين من يجلسون حولها؛ إنّ العالم مثل كلّ ما هو مشترك بين اثنين، يربط البشر ويفرّقهم في الوقت نفسه.

إنّ المجال العمومي بما هو العالم المشترك، يجمعنا ولكنه يمنعنا كذلك من السقوط أحدنا على الآخر، مثلما يُقال. إنّ ما يجعل تحمّل مجتمع الوفرة، صعبًا جدًّا ليس بالأساس، على الأقلّ، عدد الناس [53] بل يعود ذلك إلى مسألة أن العالم الذي يوجد بينهم قد فقد قدرته على جمعهم معًا، وعلى الربط بينهم

وعلى الفصل بينهم. إنّ غرابة هذه الوضعية تشبه حصة روحانيات، حيث يكون عدد من الناس مجتمعين معًا حول طاولة سيمكنهم فجأة، من خلال عمل سحري، أن يروا طاولتهم تختفي من بينهم، بحيث إنّ شخصين يجلسان أحدهما قبالة الآخر لم يعودا منفصلين عن بعضهما، ولكنهما لم يعودا مرتبطين أحدهما بالآخر بأيّ شيء ملموس كذلك.

وإننا لنعرف تاريخيًّا، من مبدأ واحد وقع تخيّله للحفاظ على مجموعة من الناس معًا، وقد أضاعوا اهتمامهم بالعالم المشترك ويشعرون بأنهم لم يعودوا مرتبطين ولا منفصلين بواسطته. لقد كانت المهمة السياسية الكبيرة للفلسفة المسيحية الأولى تتمثّل في العثور على رابط بين البشر يكون قويًّا بما فيه الكفاية ليعوّض العالم، ولقد اقترح القدّيس أوغسطينوس تأسيس لا «الأخوّة المسيحية» فحسب بل كلّ العلاقات الإنسانية حول الإحسان. ولكن هذا الإحسان ورغم أنّ ابتعاده في العالم يطابق بوضوح التجربة البشرية العامة للحبّ فإنه يتميز عنها بشكل واضح جدًّا باعتباره شيئًا، مثل العالم، يقع بين البشر: «فحتى السّارقين يملكون فيما بينهم ما يسمّونه إحسانًا»[1]. وهذا المثال المفاجئ للمبدأ السياسي المسيحي هو في الواقع قد أحسن اختياره لأنّ رابط الإحسان بين الناس، وباعتباره غير قادر على تأسيس مجال عمومي خاص به، فإنه مطابق تمامًا للمبدأ المسيحي الرئيسي للمملكة التي لا تنتمي إلى هذا العالم، ويوافق بشكل رائع إدخال مجموعة ترفض العالم إلى العالم، مجموعة من القدّيسين أو مجموعة من المجرمين، شريطة أن يُفهم أنّ العالم نفسه مُدان وأنّ كلّ نشاط لا يبادر به إلّا تحت هذا الشعار «بقدر ما يدوم العالم»[2]. إنّ الطابع غير السياسي، وغير العمومي للمجموعة المسيحية قد وقع تحديده بعد في مفهوم الجسد وينبغي أن تكون هذه المجموعة جسدًا يترابط أعضاؤه بعضهم البعض مثل إخوة في نفس العائلة[3]. ولقد قُدّت بُنْيَة الحياة المشتركة [54] على العلاقات بين أفراد العائلة لأنّ هذه العلاقات كانت معروفة بأنها غير سياسية وحتى مضادة

---

(1) **Contra Faustum Manichaeum** v. 5.

(2) وهذا بالطبع ما يزال افتراض فلسفة توماس الأكويني (انظر: المرجع المذكور ii. 4. 181. 2).

(3) إنّ عبارة «**Corpus rei publicae**» جارية في اللاتينية التي تسبق المسيحية، ولكن لها دلالة السكان الذين يقطنون **res publica**، مجالًا سياسيًّا مُعطى. والعبارة اليونانية المطابقة «**soma**» غير مستعمَلة أبدًا في اليونانية التي تسبق المسيحية في معنى سياسي. ويبدو أنّ المجاز يُستعمل =

للسياسة. ولم يحصل أن أُرسيَ مجال عمومي بين أفراد عائلة ما؛ إذن إنّه من المحتمل أن لا ينمّي من الحياة المشتركة للمسيحيين إذا لم يكن لها قانون آخر غير مبدأ الإحسان. وحتى في هذه الحالة، مثلما يعلمنا التاريخ وقواعد الأنظمة الكنسية ـ المجموعات الوحيدة التي وقع فيها تجريب مبدأ الإحسان باعتباره وسيلة سياسية ـ فإن خطر مشاهدة الأنشطة التي وقعت المبادرة باعتمادها بسبب «ضرورة الحياة الحالية»[1] مهيأة من لدنها، لأنه قد وقع تحقيقها بحضور الآخرين لبلورة نوع مما يضاد العالم، من مجال عمومي داخل الأنظمة ذاتها فقد كان كبيرًا بما فيه الكفاية للجوء إلى قواعد إضافية، والأكثر أهمية بالنسبة إلينا هو حظر التميّز والكبرياء الذي ينتج عنه[2].

إنّ رفض العالم بما هو ظاهرة سياسية ليس ممكنًا إلّا في حالة قبول فكرة أنّ العالم لن يدوم، ولكن في هذه الفرضية، فإنه يكاد يكون حتميًّا أن يبدأ رفض العالم، بشكل أو بآخر، في الهيمنة على المشهد السياسي. وهذا ما حصل بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، ورغم أنّ ذلك قد حصل لأسباب أخرى .وبطريقة مختلفة، وربما حتى بأشكال بائسة، ويبدو أنّ ذلك هو ما يحصل في أيامنا هذه. إنّ انقطاع المسيحيين عن أشياء هذا العالم ليس البتة الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن نستنتجه من القناعة التي تعتبر أنّ الصناعة البشرية هي من إنتاج أياد فانية، هي

لأول مرة لدى بول (I cor. 12:12-27) Paul وهو جار لدى كلّ الكتّاب المسيحيين الأوائل (انظر: على سبيل المثال تارتيليان: Tertulian **APologeticus** 39 أو Ambrosius **De officiis ministrorum** iii. 3. 17).

ولقد أصبح ذا أهمية كبرى بالنسبة إلى النظرية السياسية القروسطية التي سلّمت بالإجماع، بأنّ كل البشر كانوا quasi unum corpus [توماس الأكويني، مرجع مذكور ii. 1. 81. 1]، ولكن بينما شدّد الكتّاب الأولون على مساواة الأعضاء، وهم جميعًا متساوون بالضرورة من أجل رفاه الجسم ككلّ، فإنّ التأكيد فيما بعد قد ركز على الاختلاف بين الرأس والأعضاء، على واجب الرأس وهو الحكم، وعلى واجب الأعضاء وهو الطاعة. (وللقرون الوسطى انظر: انطوان هارمان كروست:

Anton-Hermann Chroust, «The corporate Idea in the Middle Ages», **Review of Politics**, Vol. VIII 1947).

(1) توماس الأكويني، مرجع مذكور ii. 2. 179. 2

(2) انظر: المقال 57 لقاعدة القديس بينيدكتوس في لوفاسور، (مرجع مذكور، ص187): إذا أصبح قسّ ما فخورًا بعمله فعليه أن يتخلى عنه.

فانية تمامًا مثل منتجيها. وعلى عكس ذلك، فإنّ هذا يمكن أن يكثّف متعة[55] أشياء العالم واستهلاكها. كلّ أشكال الاتصال التي لا يكون العالم فيها متصورًا بالأساس باعتباره معمورًا وخيرًا مشتركًا للجميع. إنّ وجود مجال عمومي تكون نتيجته متمثّلة في تحويل العالم إلى مجموعة أشياء تجمع البشر وتربطهم بعضهم إلى بعض، هو وحده الذي يرتبط بالديمومة. وإذا كان ينبغي على العالم أن يتضمّن فضاء عامًّا فإنه لا يمكننا تشييده لفائدة جيل واحد من البشر ولا إعداده للعيش فحسب، بل ينبغي أن يتجاوز مدى حياة البشر الفانين.

وفي غياب هذا التجاوز الذي يمكّنهم من بلوغ خلود أرضيّ ممكن فإنه لا يكون هناك سياسة بالمعنى الضيّق، ولا عالمًا مشتركًا ولا مجالًا عموميًا ممكنًا، ذلك لأنه وعلى خلاف الخير المشترك كما تتصوره المسيحية ـ خلاص النفس بالنسبة إلى الفرد، كما لو كان اهتمامًا مشتركًا للجميع ـ فإنّ العالم المشترك هو ما ندخله متى نولد وما نتركه خلفنا متى نموت. إنه يتجاوز مدة حياتنا في الماضي والمستقبل معًا؛ لقد كان موجودًا قبل مجيئنا وسيحْيى بعد رحلة حياتنا فيه. إنه ما يكون مشتركًا بيننا لا فقط مع من يعيشون معنا، بل كذلك مشترك مع أولئك الذين كانوا هنا قبلنا ومع أولئك الذين سيأتون بعدنا. غير أنّ مثل هذا العالم المشترك يمكنه أن يبقى رغم مجيء الأجيال وذهابها، وذلك فقط بقدر ما يظهر في العمومي. إنّ إشهار المجال العمومي هو الذي يمكنه أن يبتلع وأن يضيء طيلة القرون ما يمكن للبشر أن ينشدوا إنقاذه من تلف الزمن الطبيعي. لقد دخل البشر المجال العمومي طيلة قرون قبلنا ـ لكن ليس بعد الآن ـ وذلك لأنهم كانوا يريدون شيئًا ممّا هو خاصّ بهم أو شيئًا كانوا يشتركون فيه مع آخرين، ليكون أكثر استدامة من حياتهم الأرضية، «ومن ثمّة فإنّ محنة العبودية لم تكن تتمثّل فقط في حرمانها من الحرية ومن أن تكون مشاهدة، بل كذلك في الخشية من هؤلاء البشر الغامضين أنفسهم، فبسبب غموضهم ينبغي عليهم أن يمرّوا بحيث لا يتركون أثرًا دالًّا على وجودهم»[1]. ولا وجود، دون شكّ، لدليل أوضح على فقدان المجال

(1) Barrow (**Slavery in the Roman Empire**, p. 168) في نقاش منير حول قبول العبيد في المدارس الرومانية، والذي وفّر إضافة إلى «رفقة طيّبة في الحياة والتيقّن من الحصول على دفن راق... فإن الشهرة الأخيرة بواسطة شاهد قبر، وفي هذه النهاية كان العبد يجد لذّة مشوبة بالحزن».

العمومي- في العصر الحديث أكثر من الفقدان الذي يكاد يكون تامًّا للقلق الأصيل بالخلود، خسارة طغت نوعًا ما بواسطة الفقدان المتزامن للاهتمام الميتافيزيقي بالخلود. ولأنّ الثاني هو انهماك الفلاسفة[56] و«الحياة التأمّلية»، فإنه يجب أن يبقى خارج اعتباراتنا الحالية. ولكن الفقدان الأوّل يؤكّده الترتيب الحالي لطلب الخلود مع الرذيلة الخاصّة للكبرياء. وفي الظروف الحديثة، فإنه غير مقبول، في الواقع، أن يطمح شخص ما بجدية إلى خلود أرضي، وهو خلود يكون تقريبًا على حق حينما لا نرى فيه إلّا عبثًا.

إنّ المقطع الشهير لأرسطو: «ونحن نعتبر الشؤون البشرية، فلا يجب أن... نعتبر الإنسان كما هو، ولا يجبُ أنْ نَعْتَبَرَ ما هُو فانٍ في الأشياءِ الفانيةِ، يجب أنْ نُفكِّرَ فيها ـ فحسب ـ بقدر ما تملك إمكانية التخليد». هذا المقطع يوجد كما ينبغي أن يكون في كتاباته السياسية[1]. لأن المدينة كانت بالنسبة إلى اليونانيين، كما كان الشأن السياسي بالنسبة إلى الرومان، قبل كل شيء ضمانًا ضد عبث الحياة الفردية، والفضاء المحمي ضد هذا العبث والمخصص لدوام الفانين، إذا لم يكن لخلود الفانين.

إنّ ما فكّر فيه العصر الحديث فيما يتعلق بالمجال العمومي، بعد أن حقّق المجتمع انبثاقه المشهود، قد عبّر عنه آدم سميث، حينما ذكر بصدق لا يمارى: «أن هذا العرق قليل الازدهار لبشر يسمون عادة رجال الأدب» الذين يكون «الإعجاب العمومي، بالنسبة اليهم، مشكلًا دائمًا لجزء من مستحقاتهم... جزء مهم في مهنة الطب، وجزء أكبر كذلك ربما في مهنة القانون، وفي الشعر والفلسفة، فإنه يمثّل الكلّ تقريبًا»[2]. وإنه لمن الواضح هنا أنّ الإعجاب العمومي ودفع الأجر نقدًا هما من نفس الطبيعة، ويمكن أن يعوّض أحدهما الآخر. كما أنّ الإعجاب العمومي، هو كذلك، شيء للاستعمال، وللاستهلاك، والوضعية الجيدة، مثلما يمكن أن نقول الآن: تلبي حاجة مثلما يلبي الأكل حاجة أخرى: إن الإعجاب العمومي هو ما يستهلكه الكبرياء الفردي مثلما يستهلك الجوع الغذاء. وإنه لمن الواضح أنه من وجهة النظر هذه لا يكون حجر الزاوية للواقع في

(1) أخلاق نيقوماخوس، 1177b31.

(2) ثروة الأمم، الكتاب I الفصل 10، ص 95 و 120 من الجزء الأول Of Every man's ed.

الحضور العمومي للآخرين، بل في درجة استعجال حاجات لا يمكن لغير الفرد الذي يعانيها أن يشهد على وجودها أو عدمها. وبما أنّ الحاجة إلى الأكل لها أساس واقعي قابل للتدليل عليه في المسار الحيوي، فإنه من الواضح كذلك أنّ الآلام الذاتية بحقّ للجوع أو للعطش هي أكثر واقعية من الصيت الذي يتحدث عنه هوبز [57] فيما يخص الحاجة إلى الإعجاب العام. ولكن حتى إذا كانت هذه الآلام هي ما يشترك فيها الآخر بفعل فاعل خارق هو التعاطف، فإن عرضيتها ستمنعها من تأسيس أي شيء في نفس درجة الصلابة والاستدامة لعالم مشترك. فليس المهمّ هو نقص الإعجاب بالمرّة فيما يخصّ الشعر والفلسفة في العالم الحديث، بل كون هذا الإعجاب لا يجدي نفعًا البتة للصراع ضد تحطيم الزمن. إنّ هذا الإعجاب الذي يقع استهلاكه كلّ يوم في كميّة أكبر، هو على العكس من ذلك فهو جدّ عرضي إلى درجة أن التعويض المالي، وهو مسألة عبثية فيما بين الأشياء جميعًا، تصبح أكثر موضوعية وأكثر واقعية.

وباعتبارها متميزة عن هذه «الموضوعية» التي يكون أساسها هو المال، الذي هو القاسم المشترك لتلبية كلّ الحاجات، فإنّ واقعية المجال العمومي تقوم على الحضور، المتزامن لعديد المنظورات والمظاهر التي يظهر فيها العالم ذاته والتي من أجلها لا يمكن لأيّ قياس أو قاسم مشترك أن يُخترع. لأنه ورغم أنّ العالم المشترك هو مكان اللّقاء المشترك للجميع، فإن الحاضرين فيه لهم أماكن مختلفة، ومكان أحدهم يمكن أن لا يوافق مكان الآخر أكثر مما يتوافق مكان شيئين مختلفين. فأن يرانا الآخرون وأن يسمعونا أمر يحصل على معناه انطلاقًا من أنّ كلّ شخص يرى ويسمع من موقعه المختلف عن موقع الآخرين. هذا هو معنى الحياة العمومية، ومقارنة بها يمكن حتى لأكثر حياة أسرية ثراء والأكثر اكتفاء أن تمنح التواصل والتكاثر لشخص ما في الموقع الذي يحتله مع المظاهر والمنظورات التي يشملها هذا التموقع. ويمكن لذاتية المجال الخاصّ أن تتواصل وأن تتكاثر في الأسرة ويمكنها حتى أن تصبح قوية إلى حد أننا نشعر بوزنها في المجال العمومي؛ غير أنّ هذه الأسرة «العالم» لا يمكنها أن تعوّض الواقع الذي ينتج عن حاصل المظاهر التي يقدّمها موضوع فريد لكثرة المشاهدين أبدًا. وعندما يرى عدد كبير من البشر الأشياء من مظاهر متنوعة دون أن يغيّروا من ماهيتهم، فإنّ المشاهدين الذين يوجدون حولهم يعلمون أنهم يرون الماهية في التنوع الكامل، حينها فقط يظهر واقع العالم بما هو أكيد وحقيقي.

في شروط عالم مشترك، ليست «الطبيعة المشتركة» لكلّ البشر الذين يكوّنونها هي التي تضمن بداية الواقع، بل بالأحرى اهتمام الجميع دائمًا بنفس الشيء رغم اختلافات [58] تحديد الموقع وتنوع المنظورات التي تنتج عنها. وإذا لم نعد نميز ماهية الشيء فإنه لا وجود لطبيعة مشتركة، ولا وجود لنزعة محافظة ضدّ طبيعة المجتمع الجماهيري بحيث يمكن أن تمنع تحطيم العالم المشترك، الذي عادة ما يسبقه تحطيم مظاهر عديدة التي تقدم نفسها إلى أغلبية البشرية. وهذا ما يمكن أن يحصل في ظروف عزل جذريّ، حين لا يستطيع أحد الاتفاق مع الآخر مثلما هو الحال دائمًا في حالات الطغيان، ولكن يمكن أن يحصل هذا في المجتمع الجماهيري أو حالات هستيريا الحشود، حيث نرى البشر يسلكون جميعًا وفجأة كما لو كانوا أفرادًا من أسرة كبيرة، بحيث يجعل كلّ فرد منظور جاره يتكاثر ويتواصل. وفي الحالتين، فإن البشر يصبحون خاصّين بصفة كاملة، بمعنى أنهم ممنوعون من أن يروا الآخر وأن يسمعوه، كما أنهم ممنوعون من أن يراهم الآخر ويسمعهم. إنهم جميعًا حبيسو ذاتية تجربتهم الفردية الخاصة، التي لا تتوقف عن أن تكون فردية متى كررناها بكيفية لا محدودة. إنّ العالم المشترك ينتهي حينما لا نراه إلّا من منظور آخر، حينما لا يملك الحقّ ليظهر إلّا تحت منظور واحد.

8

المجال الخاصّ: الملكية

يجب أن نفهم اللفظ «خاصّ» في المعنى الخصوصي الأصلي بالنظر إلى المعنى المتعدّد للمجال العمومي. فأن نعيش حياة خاصة بالكامل يعني قبل كلّ شيء أن نحرم من أشياء أساسية لحياة بشرية حقيقية: أن نُحرم من الواقعية التي تأتي من كون الآخرين يروننا ويسمعوننا، وأن نحرم من علاقة «موضوعية» معهم وهي علاقة تأتي من كوننا نرتبط بهم ونفصل عنهم عبر وساطة عالم مشترك من الأشياء، وأن نُحرم من إمكانية بلوغ شيء أكثر دوامًا من الحياة ذاتها. إن الحرمان من الخصوصية يرتكز على غياب الآخرين؛ وفي أقصى درجات انشغالهم وبقدر ما يهمهم الأمر، فإن الإنسان الخاص لا يظهر، وبالتالي فإنه كأنما لم يوجد. وكلّ ما يفعله يبقى من دون معنى ومن دون نتيجة للآخرين، وما يحدث له لا يهمّ الآخرين.

وفي الظروف الحديثة، فإن هذا الحرمان من علاقات «موضوعية»[59] مع الآخرين، والحرمان من واقع مضمون عبر هذه العلاقات قد أصبح الظاهرة الجماهيرية للوحدة، التي تعطيه شكله الأقصى والأكثر لا إنسانية[1]. وسبب هذا التطرف هو أنّ المجتمع الجماهيري لا يحطّم المجال العمومي فقط بل ويحطّم المجال الخاص كذلك، ويحرم البشر لا فقط من مكانهم في العالم بل ويحرمهم من بيتهم الخاص كذلك حيث كانوا يشعرون بالحماية من العالم وحيث، على الأقلّ، حتى الذين وقع إقصاؤهم من العالم كان بإمكانهم أن يجدوا تعويضًا في دفء البيت والواقعية المحدودة للحياة الأسرية. إنّ التطوّر التام لحياة المنزل والعائلة إلى فضاء داخلي وخاصّ وهذا ما ندين به إلى الحس السياسي الخارق للعادة للرومان الذين، وعلى العكس اليونانيين، لم يضحّوا البتة بالخاصّ من أجل العمومي، بل وعلى العكس من ذلك، قد فهموا أنّ هذين المجالين يمكن أن يوجدا في شكل تواجد مشترك فقط. إن وضعية العبيد لم تكن بلا شك أفضل البتة في روما مما كانت عليه في أثينا؛ بيد أنه من الملاحظ أن كاتبًا رومانيًا كان قد اعتبر أنّ بيت السيّد كان بالنسبة إلى العبيد ما كان يمثّله الشأن السياسي بالنسبة إلى المواطنين[2]. ولكن مهما كانت الحياة الخاصة مقبولة داخل الأسرة، فإنه لا يمكن، بداهة، أن نرى في ذلك أكثر من معوّض، حتى إذا كان المجال الخاصّ في روما مثلما هو الأمر في أثينا قابلًا للخضوع إلى أنشطة متعددة نصنفها اليوم بطبقة أعلى من السياسة وذلك مثل الاعتناء في اليونان بالثراء والفنّ والعلوم في روما. إنّ هذا الموقف «الليبرالي» الذي بفضله أمكن أن يوجد في بعض الظروف عبيدًا مزدهرين ومثقفين جدًّا، كان فقط يعني أنّ الازدهار لم يكن أمرًا واقعيًا في المدينة الإغريقية، وأن يكون المرء فيلسوفًا في الجمهورية الرومانية، كان أمرًا قليل الأهمية.

[60]ومن نافلة القول أنّ الطابع الخصوصي للمجال الخاصّ، والوعي بأن يكون المرء محرومًا من شيء أساسي في حياة وقع تخصيصها حصريًا

(1) انظر: حول الوحدة الحديثة باعتبارها ظاهرة من ظواهر الجمهور:
David Riesman,**The Lonely Crowd** (1950).

(2) هكذا ذكر بلينيوس الصغير، في
W. L. Westermann, «**Sklaverei, in Pauly-WissoWa**», Suppl. VI, p 1045.

للدائرة الضيّقة للأسرة، كان ينبغي أن تُمحى وتختفي تقريبًا مع انبثاق المسيحية. إنّ الأخلاق المسيحية، بما هي متميّزة عن قواعدها الدينية الأساسية، قد أكّدت دائمًا على مسألة أنه على كلّ شخص أن يحرص على شؤونه الخاصة، وأنّ المسؤولية السياسية هي قبل كلّ شيء حمل يقع تحمّله حصريًا من أجل رفاهية الآخرين وخلاصهم، وقد تحرّروا من همّ الشؤون العمومية[1]. وإنه لمن المفاجئ أنّ هذا الموقف قد حقّق بقاءه حتى في علمانية العصر الحديث إلى حدّ أنّ كارل ماركس ـ وهو الذي، في هذه الحالة كما في حالات أخرى، لم يفعل إلّا تلخيص ووضع تصور وبرمجة للأفكار الضمنية للمائتي سنة للحداثة ـ قد توقّع «اضمحلال» كلّ المجال العمومي. فالاختلاف بين وجهة النظر المسيحية ووجهة النظر الاشتراكية من هذه الجهة، بحيث إنّ الأولى ترى في الحكم شرًّا لا بدّ منه بسبب الخطيئة والأخرى تأمل ولما لا تفترض إلغاءه، ليس اختلافًا في تقدير الدائـرة العمومية نفسها، بل في تقدير الطبيعة البشرية[2]. وما يستحيل إدراكه في هاتين الوجهتين للنظر، هو أنّ «اضمحلال الدولة» لدى ماركس قد سبقه اضمحلال المجال العمومي، أو بالأحرى تحويله إلى دائرة ضيقة جدًّا من الحكم؛ وفي زمن ماركس كان هذا الحكم قد بدأ في الاضمحلال بعد، بمعنى أنه قد تحوّل إلى «تدبير للمنزل» على مستوى وطني، وفي زمننا الخاصّ، فإنّه قد بدأ في الاضمحلال تمامًا في دائرة الإدارة بما هي دائرة غير شخصية ومنحصرة أكثر.

---

(1) هنالك العديد من الحجج على هذا التقدير للثروة والثقافة في روما واليونان. ولكن من المهم أن نلاحظ كم يتطابق هذا التقدير مع وضعية العبيد. إنّ العبيد الرومانيين قد لعبوا دورًا أكبر بكثير في الثقافة الرومانية، مما هو في اليونان، حيث، من جهة أخرى، كان دورهم في الحياة الاقتصادية أهمّ بكثير انظر: Westermann in Pauly-Wissowa, p984.

(2) يرى القديس أغسطونيوس [«مدينة الربّ»، xix, 19] في واجب الـ caritos تجاه الـ utilitas proximi «اهتمام المرء بجاره»، الحدّ من otium والتأمل. بيد «أن الامتيازات أو السلطة في الحياة العملية أو قوّة هذه الحياة اللتان يجب أن تطلب. . . ، بل رفاه أولئك الذين هم تحت سلطتنا .(**salutem subditorum**) ومن البديهي أنّ هذا الصنف من المسؤولية يشبه مسؤولية رئيس العائلة تجاه أسرته أكثر من المسؤولية السياسية بحقّ. إنّ القاعدة المسيحية أن يفكّر المرء بمشاغله الخاصة مشتقّ من Prattein [Ithess. 4:11]: «That ye study to be qui et a your own busines» أين تفهم tridia باعتبارها مضادّة لـ ta koina بكثير [الشؤون المشتركة العمومية].

ويبدو أنه في طبيعة العلاقة بين المجال العمومي والمجال الخاصّ أنّ المستوى النهائي لاختفاء[61] المجال العمومي يصاحبه تهديد لتصفية المجال الخاصّ. وليس من قبيل الصدفة أنّ كلّ المناظرة قد آلت إلى خصومة حول الرغبة في الملكية الخاصة أو عدم الرغبة فيها. لأنّ اللفظ «الخاصّ» حينما يتعلّق الأمر بالملكية، وحتى في عبارات الفكر السياسي القديم، يفقد مباشرة طبيعته الخصوصية والكثير من ومعارضته للمجال العمومي عمومًا؛ إنّ الملكية تملك في الظاهر بعض الصفات التي، ورغم أنها تنتمي إلى المجال الخاصّ، فإنها اعتبرت مهمّة جدًّا للهيئة السياسية.

إنّ الارتباط العميق بين الخاصّ والعمومي، والذي يكون واضحًا في مستواه الأكثر أساسية في مسألة الملكية الخاصة، يمكن أن يساء فهمه اليوم وذلك بسبب المعادلة الحديثة. فمن جهة نجد الملكية والثروة، ومن جهة أخرى، نجد انعدام الملكية والفقر. إنّ سوء الفهم يكون أكثر إزعاجًا كلّما كانت الملكية والثراء لهما، تاريخيًّا، أكثر أهمية من كل الشؤون الخاصة الأخرى بالنسبة إلى المجال العمومي، وكلاهما لعبتا، رسميًّا على الأقلّ، بالكاد نفس الدّور الشرط الرئيسي للقبول في المجال العمومي، وللتمتع بحقّ المواطنة كاملة. إذن، إنه من السّهل أن ننسى أنّ الثروة والملكية، وبعيدًا عن أن تكونا متماهيتين لهما طبيعة مختلفة تمامًا. وعندما نرى اليوم انبثاق مجتمعات ثرية افتراضيًّا أو في الواقع ثرية جدًّا، ولكنها مجرّدة من الملكية أساسًا، فذلك يعود لأنّ ثروة كلّ شخص فرد تتمثّل في مساهمته في المدخول السنوي للمجتمع ككلّ، وذلك يُظهر كم أنّ هذين الشيئين قليلا الارتباط ببعضهما.

قبل العصر الحديث، الذي بدأ بمصادرة ما يملكه الفقراء، والذي اهتمّ بعد ذلك بتحرير الطبقات التي لا تملك شيئًا، كانت كلّ الحضارات تقوم على الطابع المقدّس للملكية الخاصة. وعلى عكس ذلك، فإنّ الثروة التي يملكها الفرد أو الموزّعة على العموم لم تكن مقدسة من قبل البتة. وفي الأصل كانت الملكية تعني لا أكثر ولا أقلّ من أن يمتلك المرء مكانًا في جزء خاصّ من العالم، إذن أن ينتمي المرء إلى الهيئة السياسية بمعنى أن يكون رأس إحدى الأسر التي تكوّن معًا المجال العمومي. إنّ هذه القطعة من العالم، والتي تمّ امتلاكها ملكية خاصة،

كانت مماهية تمامًا للأسرة التي كانت تمتلكها[1]، إلى حدّ[62] أنّ طرد مواطن ما، كان يمكن أن يؤدي لا فقط إلى مصادرة ممتلكاته بل كذلك إلى هدم بيته نفسه[2]. إنّ ثروة غريب ما، أو عبدٍ ما، لم تكن تعوّض بأي شكل من الأشكال هذه الملكية[3]. ولم يكن الفقر يحرم رئيس الأسرة لا من مكانه في العالم ولا من المواطنة التي كانت تنتج عنه. وفي العصور الأولى، فإنه إذا حصل للمرء أن فقد أرضه، فإنه كاد يفقد وبطريقة تكاد تكون آلية حق المواطنة وحماية القوانين كذلك[4]. إن قداسة الخصوصية كانت مماثلة لقداسة ما هو خفي وسرّي، ومماثلة خاصة لقداسة الولادة والموت، وبداية ونهاية الفانين الذين مثل كلّ الكائنات الحية، يخرجون من الظلمات ويعودون إلى ظلمات العالم الجوفي[5]. إن الطابع

---

(1) يعتبر كولانج (مرجع مذكور) أنّ: «الدلالة الحقيقية لفاميليا هي الملكية؛ إنّه لفظ يشير إلى الحقل، والمنزل، والمال، والعبيد» (ص107). ولكن هذه «الملكية» لا تُعتبر مرتبطة بالعائلة وعلى العكس، فإنّ العائلة مرتبطة بالبيت، وهذا مرتبط بالأرض» (ص62). والأمر أنّ «الثروة ثابتة مثل البيت العائلي والقبر اللذين ترتبط بهما، إنّ الإنسان هو من يهلك» (ص74).

(2) يذكر لوفاسور Levasseur (مرجع مذكور)، حول تأسيس جماعة من القرون الوسطى، وشروط القبول بها، ما يلي: «لم يكن كافيًا أن يسكن المرء المدينة حتى يكون له حقّ القبول. لقد كان يجب... أن يمتلك منزلًا...». إضافة إلى ذلك: «كلّ شتيمة على رؤوس الملأ ضدّ الجماعة، كانت تؤدّي إلى هدم المنزل ونفي المذنب» (ص240، يتضمن رقم 3).

(3) إنّ التمييز الأكثر وضوحًا هو في حالة العبيد الذين، رغم أنهم من دون ملكية في فهم القدامى (أي: من دون مكان لفهم العبيد لأنفسهم)، لم تكن لهم ملكية البتة في تصور المحدّثين. إنّ الـ peculium (الملك الخاص لعبد ما)، كان بإمكانه أن يرتفع إلى مبلغ معتبر ويمكن أن يشمل عبيدًا خاصين به. ويتحدّث بارو عن «الملكية التي كان يملكها أبسط فرد منزلة في طبقته». (Barrow, **Slavery in the Roman Empire**, p. 122) إن هذا الأثر أحسن دراسة حول دور الملك الخاص لعبد ما).

(4) يذكر كولانج ملاحظة لأرسطو حيث تقرّ أنه في العصر القديم لم يكن بإمكان الابن أن يكون مواطنًا طيلة حياة أبيه، وعند موته، فإنّ الابن الأكبر فقط، هو الذي يتمتّع بالحقوق السياسية (مرجع مذكور، ص228). ويعتبر كولانج أنّ العامة **plebs** الرومانيين كانت متكونة في الأصل من بشر من دون مقرّ عائلي ولا منزل، لقد كانت إذن، مختلفة بوضوح عن الشعب الروماني. **Populus Romanus** (مرجع مذكور، ص229).

(5) «كلّ هذا الدين كان منحصرًا داخل جدران كلّ بيت. وكلّ هذه الآلهة، هورث Hearth ولارس Lares ومانس Manes كانت تُسمى «الآلهة الخفية» أو آلهة الداخل. ولكلّ طقوس هذا الدين، كان السرّ ضروريًا، «الأضحية الخفية sacrificia occulta»، مثلما قال شيشيرون (De arusp respl. 17) (Coulanges, **op. cit**, p. 37).

غير الخصوصي للمجال الخاصّ كان يأتي في الأصل من كون بيت الأسرة كان مكان الولادة والموت، وهو ينبغي أن يبقى خفيًا عن المجال العمومي لأنه يأوي الأشياء المخفية عن الأنظار والتي[63] لا تطالها المعرفة الإنسانية[1]. إنه مكان خفيّ لأنّ المرء لا يعرف من أين يأتي حينما يولد، ولا يعرف إلى أين يذهب حينما يموت.

وليس باطن هذا المجال الذي يبقى خفيًا ولا يعني شيئًا للعموم، بل إن مظهره الخارجي هو الذي يهمّ بالنسبة إلى المدينة كذلك، وهو يظهر في مجال المدينة عبر الحدود التي تفصل منزل الأسرة عن غيره. وفي الأصل، كان القانون يتماهى مع هذه الحدود[2] التي كانت في القديم وما تزال مكانًا ونوعًا من الأرض التي لا يسكنها أحد[3] بين المجالَيْن الخاصّ والعامّ، بما هو مكان يأوي المجالين ويحميهما وفي الوقت نفسه، يفصلهما عن بعضهما البعض. ومن المؤكد أن قانون المدينة قد تجاوز هذا التصور القديم غير أنه قد حافظ على أهميته المكانية. ولم يكن قانون المدينة ـ الدولة مضمون الفعل السياسي (ففكرة النشاط السياسي التشريعي أساسًا،

---

(1) يبدو الأمر وكأنّ عجائب أوليزيس كانت توفّر تجربة مشتركة وشبه عمومية لكامل هذا المجال الذي، بسبب طبيعته نفسها وحتى رغم أنه كان مشتركًا لدى الجميع، قد احتاج إلى أن يُخفى وأن يبقى سرًّا بالنسبة إلى المجال العمومي: يمكن للجميع أن يشاركوا فيها، ولكن لم يكن مسموحًا لأحد بأن يتكلّم عنها، لقد كانت العجائب تهمّ ما لا يُوصف، وكانت التجارب الأبعد من الخطاب غير سياسية وربما مضادة للسياسة بحكم التعريف: (انظر: Karl Kerenyi, **Die Geburt der Helena** [1943, 45], p 48 ff) ويبدو أن مقطعًا لبندار قد أثبت أن هذه العجائب والتجارب كانت تهم سرّ الولادة والموت: **«oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan»** [frag. 137 a]، حيث يُقال عن المتعلم أنه يعرف «نهاية الحياة والبداية التي يعطيها زوس».

(2) إنّ الكلمة الإغريقية التي تدل على القانون، نوموس **nomos** تُشتق من **nemein** التي تعني أن نوزّع أن نمتلك (ما هو موزّع)، وأن نقيم. إنّ تركيب القانون والسياج في كلمة نوموس لواضح تمامًا في مقطع لهيرقليطس **«machesthai chrè ton dèmon hyper tou nomou hok?sper theicheos»** «ينبغي أن يناضل البشر من أجل القانون مثلما يناضلون من أجل جدار».
إنّ الكلمة الرومانية التي تدلّ على القانون، lex/ لاكس، لها معنى مختلف تمامًا؛ إنها تشير إلى علاقة صورية بين البشر، بدل الجدار الذي يفصلهم عن الآخرين. غير أنّ الحدود وآلهتها (تارمينوس)، التي فصلت الـ **agrum publicum a perivato** (Livius)، كانت ممجّدة أكثر من **theoi horoi** التي كانت تطابقها في اليونان.

(3) يذكر كولانج قانونًا يونانيًا قديمًا لا يُسمح فيه لمبنيَيْن بأن يلمس أحدهما الآخر شيشرون (مرجع مذكور، ص63).

ورغم أنها ذات أصل روماني، هي أساسًا حديثة، ولقد وجدت أحسن تعبير عنها في فلسفة «كانط» السياسية)، ولا جردًا للممنوعات، مثلما هو شأن القوانين الحديثة، المبنية على الوصايا العشر. لقد كان ذلك حرفيًا، [64] جدارًا كان من الممكن، من دونه، أن يوجد تجمّع ما لمنازل، بلدة لا مدينة، أي مجموعة سياسية. لقد كان هذا القانون، الجدار مقدسًا لكن كان الميدان سياسيًا فقط[1]. ومن دون هذا القانون فإنه لا يمكن للمجال العمومي أن يوجد أكثر من أن توجد أرض من دون سياج؛ فأحدهما تسكن الحياة السياسية وتحضنها مثلما تأوي الأخرى الحياة البيولوجية للأسرة وتحميها[2].

إذن ليس من الدّقيق بحقّ أن نقول أنّ الملكية الخاصة، قبل العصر الحديث، كانت تُعتبر شرطًا واضحًا وبديهيًا للقبول بالمجال العمومي؛ إنها أكثر من ذلك. لقد كان المجال الخاص بمثابة الوجه الآخر، المظلم والخفيّ للمجال العمومي، وإذا كان السياسي يبلغ أعلى إمكانيات الوجود البشري، دون أن يملك المرء مكانًا لنفسه (مثل العبد) فإنّ ذلك يعني أنه قد كفّ عن الوجود الإنساني.

ومن أصل مختلف تمامًا وتاريخيًا أكثر جدّة، تكمن الدلالة السياسية للثروة الخاصة التي يستمدّ الإنسان منها وسائل عيشه. لقد تحدّثنا سابقًا عن التماهي القديم للضرورة مع المجال الخاصّ الأسري، حيث كان ينبغي على الفرد أن يسيطر على ضروريات الحياة من أجل شخصه الخاصّ. والإنسان الحرّ الذي يتمتع بفرديته والذي يختلف عن العبد بما هو تحت تصرّف السيد، كان يمكن أن يخضع رغم ذلك إلى إرغام الفقر. فالفقر يرغم الإنسان الحرّ على التصرّف مثل العبد[3]. وهكذا فإنّ الثروة

(1) تشير كلمة **polis** في الأصل إلى شيء مثل الجدار المحيط ويبدو أنّ كلمة **urbs** اللاتينية كانت تعبّر عن فكر «دائرة» وكانت مشتقة من نفس الجذر الذي لـ **orbis** أوربيس. إننا نجد نفس الربط في كلمتنا الإنكليزية «**town**»، التي كانت في الأصل تعني، مثل الكلمة الألمانية **zaun** حدود دائرية انظر: ر. ب أونيانز:
(R. B. Onians, **The Origins of European Thought**,1954, p. 444, n.1).

(2) لم يكن المشرّع، إذن، في حاجة إلى أن يكون مواطنًا ولقد كان يُستدعى في الغالب من الخارج. فلم يكن عمله سياسيًا؛ بيد أنه لم يكن بإمكان الحياة السياسية أن تبدأ إلّا بعد أن يكون قد أنهى تشريعه.

(3) ديموستينس، **الخطب** ص 45 ـ 57: «يرغم الفقرُ الحرَّ على فعل العديد من الأشياء المستعبدة والحقيرة» (**polla doulika kai topeina pragmata tous eleutherous he penia biazetai poiein**).

الخاصة تصبح شرطًا للقبول في الحياة العمومية وذلك لا لأنّ مالكها قد التزم بتكديسها بل، وعلى عكس ذلك، لأنها كانت تضمن بشكل معقول أنّ مالكها لن يخصّص ذاته لكسب [65] وسائل الاستهلاك الخاصة به، وكان حرًّا في ممارسة أنشطة عمومية(1). ومن البديهي أنّ الحياة العمومية لم تكن ممكنة إلّا بعد إن تمكّن الإنسان من تلبية المشاكل والحاجات الأكثر إلحاحًا للحياة ذاتها. لقد كان الأمر يتعلق بحاجات لا بدّ من تلبيتها بالعمل، وكانت ثروة شخص ما إذن تحتسب دائمًا بعدد العاملين، أقصد العبيد، الذي كان يمتلكهم(2). وفي هذه الحالة، فإنّ الملكية كانت تعني أن يكون المرء سيّدًا على ضروريات حياته الخاصة، إذن أن يكون المرء، افتراضيًّا، شخصًا حرًّا، حرّ في تجاوز حياته الخاصة بحيث يدخل العالم الذي يشترك فيه الجميع.

وإنه لمع انبثاق عالم مشترك كهذا في شكل محسوس وملموس فخسب، أعني مع انبثاق المدينة ـ الدولة، اكتسب هذا النوع من علاقات الملكية الخاصة دلالة سياسية كبيرة، وإنه إذن أكيد تقريبًا أن لا نجد هذه «الكراهية للاهتمامات العبودية» في عالم هوميروس. فإذا كان المالك يقِر أن ينمّي ممتلكاته عوض أن يستعملها بحيث يعيش حياة سياسية، فكما لو أنه كان يضحّي بحريته حتى يصبح وبإرادته ما كان عليه العبد على عكس إرادته، عبدًا للضرورة(3).

---

(1) كان هذا الشرط للقبول في المجال العمومي ما يزال موجودًا في بداية القرون الوسطى. و«الكتب» الإنكليزية «للعادات» كانت ما تزال ترسم «تمييزًا دقيقًا بين الحرفيّ والرجل الحرّ الحضري... وإذا أصبح حرفي ما جدّ ثريًا إلى حدّ أنه تمنى أن يصبح رجلًا حرًّا فعليه أولًا أن يتخلى عن حرفته وأن يتخلّص من أدوات في منزله» (و. ج. أشلاي مرجع مذكور، ص83). وتحت حكم إدوارد الثالث فقط أصبح الحرفي جدّ ثريًّا إلى حدّ أنه «عوض أن يكون الحرفيون غير قادرين على الحصول على المواطنة، فإنّ هذه المواطنة قد أصبحت مرتبطة بالعضوية في واحدة من المجموعات المهنية» (ص89).

(2) على خلاف الكتّاب الآخرين، أكّد كولانج على النشاطات التي تتطلّب وقتًا وقوة والتي يُطالب بها المواطن القديم أكثر من «الترفيه» عنه، ورأى، وهو محق في ذلك، أنّ حكمة أرسطو أنّ: «الإنسان الذي عليه أن يعمل حتى يعيش لا يستطيع أن يكون مواطنًا»، هي مجرّد حكمة من الواقع لا تعبيرًا عن حكم مسبق. (مرجع مذكور، ص335 وما يتلوها). وإنه لمن خاصية التطور الحديث أنّ مثل هذا الثراء، بقطع النظر عن مهمة مالكه، قد أصبح ارتقاء إلى مكانة المواطنة: وعندها فقط، أصبح مجرّد مَكسب المواطنة، غير مرتبط بأي نشاطات سياسية مخصوصة.

(3) يبدو لي أنّ هذا هو الحلّ لـ «التركيب المعروف جدًّا في دراسة التاريخ الاقتصادي للعالم

[66] وإلى حدود بداية العصر الحديث، فإنّ هذا النوع من الملكية لم يكن يُعتبر مقدّسًا، وإنه فقط، متى تتوافق الثروة باعتبارها مصدر الدخل مع قطعة الأرض التي كانت الأسرة تعيش عليها، أي: في مجتمع فلاحي بالأساس، يمكن لهذين الصنفين من الملكية أن يتوافقا إلى حدّ أن كل الملكية تكتسي طابعًا مقدّسًا. إنّ المدافعين المحدثين عن الملكية الخاصة، الذين يجمعون لا محالة على فهمها باعتبارها ثروة خاصة ولا شيء غير ذلك، ليس لهم مسوغ للانتماء إلى تقليد يرى أنه لم يكن بالإمكان أن يوجد مجال عمومي من دون وضعية واضحة ومن دون حماية من المجال الخاص. لأنّ التكديس العظيم للثروة والذي ما يزال متواصلًا في المجتمع الحديث، الذي بدأ بمصادرة الممتلكات ـ مصادرة ممتلكات الطبقة الريفية التي كانت نتيجة عرضية تقريبًا لمصادرة ممتلكات الكنيسة بعد الإصلاح الديني(1) ـ لم يظهر [67] تقديرًا كبيرًا للملكية الخاصة بل كان قد ضحى بها في

القديم فلقد تطوّرت الصناعة إلى حدّ معين، ولكنها توقفت عن التقدم الذي كان من المفروض ترقّبه... (وفي الواقع)، فإنّ الكمال والقدرة على التنظيم على مدى واسع هما اللذان يظهرهما الرومان في قطاعات أخرى في الخدمات العمومية وفي الجيش»
(Barrow,**Slavery in the Roman Empire**, pp. 109 -110).

ويبدو أنّ الأمر حكم مسبق ناتج عن الشروط الحديثة لانتظار نفس القدرة على التنظيم في الخدمات الخاصة مثلما هو الأمر في «الخدمات العمومية». ولقد أكّد ماكس فيبر بعد في بحثه المتميز (مرجع مذكور)، على أنّ المدن القديمة كانت بالأحرى «مراكز استهلاك لا مراكز إنتاج»، وأنّ مالك العبد في العصر القديم كان ذو ريع لا رأسماليًا **unternehmer** (ص13 ـ 22 وما يتلوها و144). إنّ لامبالاة الكتّاب القدامى نفسها بشأن المسائل الاقتصادية، ونقص الوثائق في هذا الصدد يعطيان وزنًا أكبر لحجّة فيبر.

(1) «إنّ كلّ قصص الطبقة الكادحة، أي: طبقة الناس الذين لا يملكون شيئًا والذين يعيشون فقط من عمل أيديهم، تشكو من الإقرار الساذج بأنّ مثل هذه الطبقة قد وجدت دائمًا، ولكن، كما رأينا، حتى العبيد لم يكونوا من دون ملكية في العصر القديم، وما كان يُسمى بالعمل الحرّ في العصر القديم كان دائمًا يتمثّل في «أصحاب دكاكين وتجار وحرفيين أحرارًا»
(Barrow ,**Slavery in the Roman Empire**, p.126).

ويصل بارك إلى استخلاص أنه لم يوجد عمل حرّ، بما أنّ الإنسان الحر يظهر دائمًا باعتباره مالكًا لشيء ما M. E. Park (**The plebs Urbana in Cicero's Day**, 1921) ويلخّص (و. ج، أشلاي) الوضع في القرون الوسطى إلى حدود القرن الخامس عشر: «لم يكن هناك بعد طبقة واسعة من العاملين بمقابل، ولا «طبقة عمال»، في المعنى الحديث للعبارة. و«بطبقة العمال»، نقصد عددًا من البشر الذين يمكن لبعض الأفراد من بينهم أن يرتقوا، بالفعل، حتى يصبحوا أسيادًا، غير أنّ الأغلبية منهم لا تستطيع أن تأمل الارتقاء إلى مكانة أرفع أبدًا. ولكن في =

كلّ مرة دخلت فيها في صراع مع تكديس الثروة. إنّ كلمة برودون الملكية هي السرقة لها قاعدة متينة للحقيقة في أصول الرأسمالية الحديثة؛ وانه لذو دلالة أن برودون قد تردد أمام الحل المريب المتمثل في المصادرة العامة للأملاك، لأنه كان يعلم جيدًا أنّ إلغاء الملكية الخاصة، بإمكانه معالجة شرّ الفقر، ولكنه قادر على جلب شرّ كبير هو شرّ الطغيان(1). وبما أنه لم يميّز بين الملكية والثراء، فإنّ نظريته تظهر في عمله باعتبارهما متناقضتين دون أن تكونا كذلك. إنّ التملّك الفردي للثروات لن يكون له في المدى البعيد احترامًا للملكية الخاصة، وليس ذلك أكثر من مجتمعية مسارات التكديس. وليس هذا اكتشافًا لكارل ماركس بل هو واقع يعود إلى طبيعة هذا المجتمع ذاته، أنّ كلّ ما هو خاص لا يمكن إلّا أن يعوق نمو «الإنتاجية» الاجتماعية وأن كل تقدير للملكية هو إذن من قبيل ما ينبغي أن يُستبعد لصالح المسار دائم التسارع للثروة الاجتماعية(2).

= القرن الرابع عشر كانت بعض سنوات العمل لأيام مجرد مرحلة كان على البشر الأفقر أن يمروا بها، بينما من المحتمل أن تقدّم الأغلبية نفسها باعتبارها معلمين من الحرفيين بمجرّد أن ينتهي تعلّم المهنة» [مرجع مذكور، ص93 ـ 94].

وهكذا، فإنّ الطبقة العاملة في العصر القديم، لم تكن حرّة ولا من دون ملكية، وإذا استطاع العبد عبر العتق أن يُعطى تحررّه (في روما)، أو أن يشتريه (في أثينا) فإنه لم يصبح عاملًا حرًّا بل أصبح، في الحال، تاجرًا أو حرفيًّا. «أغلب العبيد يبدو أنهم قد أخذوا معهم إلى الحرية رأسمال من ملكهم الخاص حتى يؤسسوا تجارة وصناعة» [Barrow, **Slavery in the Roman Empire**, p.103].

وأن يكون المرء عاملًا في المعنى الحديث للكلمة في القرون الوسطى كان مرحلة وقتية استعدادًا للسيادة والكهولة. وكان العمل بنظام اليوم الواحد في القرون الوسطى استثناءً، وكان العمال الألمان بنظام اليوم الواحد **Tagelohner** في ترجمة لوثر للكتاب المقدس، والعمال اليدويون الفرنسيون يعيشون على هامش المجموعات المستقرة، وكانوا يماثلون مع الفقراء و«العاملين المعدمين» في إنكلترا، انظر Pierre Brizon, **Histoire du travail et des travailleurs** [1926], p. 40).

وإضافة إلى ذلك، فإن مسألة أنه لا وجود لقانون قبل قانون نابوليون يتولى التعامل مع العمل الحرّ يبيّن جيدًا كم أن وجود الطبقة العاملة حديث؛ انظر:

(W. Endemann, **Die Behandlung derArbeit im Privatrecht** [1896], p.49 - 53).

(1) انظر: التعليق الروحاني حول «الملكية سرقة» في كتاب برودون، والمنشور بعد وفاته Theorie de la propriete, p. 209,210، حيث تقدم الملكية في «طبيعتها الأنانية والشيطانية» باعتبارها «الوسيلة الأكثر نجاعة لمقاومة الاستبداد دون قلب الدولة».

(2) عليّ أن أعترف بأنني فشلت في النظر إلى أي أسس في المجتمع الحالي يمكن لعلماء الاقتصاد الليبيراليين (الذين يسمون أنفسهم، اليوم، محافظين) أن يبرروا تفاؤلهم عندما

[68]

9

[الصعيد] الاجتماعي و[الصعيد] الخاص

إن ما أطلقنا عليه اسم الانبثاق الاجتماعي قد توافق تاريخيًا مع تحول الاهتمام الخاص من اهتمام خاص للملكية الخاصة إلى اهتمام عمومي. إنّ المجتمع، وهو يدخل أولًا المجال العمومي، قد اتخذ لنفسه شكل منظمة المالكين الذين، عوض أن يطلبوا المرور إلى المجال العمومي بسبب ثروتهم، طالبوا بحمايتهم منه من أجل تكديس المزيد من الثروة. وفي عبارة «بودين»، فإن الحكم كان ينتمي إلى الملوك، والملكية كانت تنتمي إلى الرعايا، بحيث إنه كان واجب الملوك أن يحكموا لصالح ملكية رعاياهم. وفي إنكلترا، «كان الكومنوالث، مثلما ظهر حديثًا، قد وجد لخدمة الثروة المشتركة»[1].

ولمّا كانت هذه الثروة المشتركة، باعتبارها نتيجة الأنشطة المحتقرة قديمًا في أعماق الاقتصاد أو التدبير المنزلي، كان لها الحق في الظفر بالمجال العمومي، فإن الأملاك الخاصة ـ وهي أساسًا أقل استدامة بكثير وأكثر عرضة لموت مالكيها من العالم المشترك، الذي يأتي دائمًا من الماضي ليتواصل لدى الأجيال المقبلة ـ تبدأ في تقويض دوام العالم. وصحيح أنه يمكن للثروة أن تُكدّس إلى حدّ أنه لا يمكن لحياة الفرد أن تستهلكها بحيث إنّ الأسرة تصبح أكثر تملّكًا من الفرد. بيد أنّ الثروة تبقى شيئًا لا بدّ من استعماله واستهلاكه مهما كان عدد الأفراد الذين تمكّنهم من الحياة. وحينما أصبحت الثروة رأس مال وكانت وظيفتها الرئيسية هي توليد رأس مال أكبر، حينها فقط، كانت الملكية الخاصة تعادل أو تكاد الدوام الذي كان خاصية العالم المشترك للبشر جميعًا[2]. [69] ولكن لهذا الدّوام طبيعة مختلفة؛ إنه دوام

يعتبرون أن التملك الخاص للثروة سيكفي للحفاظ على الحريات الفردية ـ أي: سيحقق نفس الدور الذي للملكية الخاصة. وفي مجتمع موظفين، فإن هذه الحريات تكون موجودة فحسب، طالما ضمنتها الدولة، وحتى الآن فإنها مهددة على الدوام، لا من الدولة، بل من المجتمع، الذي يوزع الوظائف ويحدد حصة التملك الفردي.

(1) R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?» **Review of Politics**, Vol. XVIII (January, 1956).

(2) تاريخ الكلمة «رأسمال» المشتقة من اللاتينية **caput**، التي كانت في القانون الروماني مستعملة لتدلّ على أصل الدين [انظر: و. ج أشلاي مرجع مذكور، ص 429 و433 n 183] وكتّاب =

مسار أكثر من دوام بنية مستقرّة. ومن دون مسار التكديس، فإنّ الثروة ستسقط، في الحين، في المسار المقابل للتفكك عبر الاستعمال والاستهلاك.

ولا يمكن للثروة المشتركة، إذن، أن تصبح مشتركة البتة في المعنى الذي نتحدث به عن عالم مشترك، إنها تبقى أو بالأحرى نريدها أن تبقى خاصة بالتدقيق. لم يكن هناك مشترك إلّا الحكم، الذي أسس لحماية المالكين بعضهم من البعض، وهم متنافسون في الصراع من أجل المزيد من الثروة. إنّ التناقض البديهي في هذا التصوّر الحديث للحكم حيث يكون الشيء الوحيد الذي يمتلكه الناس معًا هو مصالحهم الخاصة، لن يقلقنا بعد ذلك مثلما أقلق ماركس حينما نعلم أن التناقض بين الخاص والعمومي، وخاصية المراحل الأولى للعصر الحديث، كانت ظاهرة مؤقّتة قد أعلنت عن المحو الكامل للاختلاف بين المجال الخاص والمجال العمومي، وكلاهما منخرط في دائرة الاجتماعي. وبالمثل فإننا في وضع أحسن بكثير لكي نعي نتائج الوجود البشري متى اختفت الدائرة العمومية والدائرة الخاصة للحياة معًا؛ العمومي لأنه قد أصبح وظيفة للخاص؛ والخاص لأنه قد أصبح الاهتمام الوحيد المشترك المتبقي.

ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الاكتشاف الحديث للحميمية يبدو بمثابة سفر من العالم الخارجي الكامل إلى الذاتية الداخلية للفرد، الذي كان يحميه المجال الخاصّ قديمًا ويأويه. إنّ ذوبان هذا المجال في الاجتماعي يمكن أن يُشاهد بأكثر وضوح في التحوّل المتنامي من الثروات الساكنة إلى الثروات المتحولة، والذي يبلغ حرمان التمييز بين الملكية والثروة من كل دلالة وتمييز داخل القانون الروماني، لأن كل ما هو «ملموس» قد أصبح موضوع «استهلاك»؛ لقد فقدت الملكية قيمة استعمالها الخاص التي حُدّدت بواسطة مكانها واكتسبت قيمة اجتماعية حصرية حُدّدت عبر تحوّلها الدائم الذي يمكن للتغير أن يثبّت هو نفسه فقط بشكل مؤقت بواسطة استناده إلى قاسم مشترك هو المال[1]. لقد كانت

= القرن الثامن عشر فحسب بدؤوا في استعمال الكلمة في المعنى الحديث بمثابة «الثروة الموظّفة بكيفية بحيث تجلب ربحًا».

(1) لم تكن النظرية الاقتصادية القروسطية تعتبر المال بمثابة معيار وقاسم مشترك، لقد كانت تصنّفه من ضمن ما يستهلك.

المساهمة الثورية الحديثة لمفهوم الملكية مرتبطة[70] شديد الارتباط بهذا التبخّر الاجتماعي للملموس، والتي لم تكن الملكية بالنسبة إليها جزءًا ثابتًا ومكانًا محدّدًا جدًّا ومكتسبًا من قبل مالكه بشكل آو بآخر، بل كانت على عكس ذلك ذات أصل في الإنسان ذاته، في امتلاكه لجسد وامتلاكه غير القابل للنقاش لقوّة هذا الجسد، التي سماها ماركس «قوّة العمل».

وهكذا فإنّ الملكية الحديثة قد فقدت طابعها الدّنيوي ووجدت مكانًا لها في الشخص ذاته، أي: في ما لا يمكن للفرد أن يفقدها لأنها متصلة بحياته. وتاريخيًّا، كانت فرضية «لوك» بأنّ الشغل الخاصّ بجسد المرء هو أصل الملكية فرضية أكثر من مريبة؛ ولكن في الواقع إننا نعيش بعدُ في ظروف تكون فيها ملكيتنا الصامتة هي فقط مهارتنا وقوة عملنا. إنه أكثر من الممكن أن تصبح صحيحة، لأنّ الثروة وبعد أن أصبحت شأنًا عموميًّا، فإنها قد نمت إلى نسب وإلى حدّ أنها أصبحت غير قابلة للاستعمال بواسطة الملكية الخاصة. إنه كما لو أنّ المجال العمومي قد حقّق ثأره من أولائك الذين حاولوا أن يستعملوه لمصالحهم الخاصة. غير أنّ الأمر الجلل هنا، ليس إلغاء التملّك الخاصّ للثروة بل إلغاء الملكية الخاصة في معنى المكان الملموس والدنيوي للشخص الخاصّ.

ومن أجل فهم الخطر الذي يهدّد الوجود البشري، وهو خطر يأتي من إقصاء المجال الخاصّ، والذي لا يكون الحميمي بالنسبة إليه بديلًا موثوقًا بحقّ، فإنه من الأفضل أن نعتبر الخصائص، غير الخاصة للخاصّ وهي خصائص أقدم من اكتشاف الحميمية ومستقلّة عنها. إنّ الاختلاف بين ما نشترك فيه وما نملكه بشكل خاصّ هو أولًا أنّ ممتلكاتنا الخاصة، التي نستعملها ونستهلكها يوميًّا هي ما نحتاجه بشكل سريع أكثر من أيّ جزء من العالم المشترك؛ فمن دون ملكية، مثلما بيّن «لوك» ذلك، فإنّ: «المشتركَ من دون استعمالٍ»(1). ونفس الضرورة التي من وجهة نظر المجال العمومي تظهر فقط مظهره السلبي باعتباره حرمانًا من الحرية، تملك قوّة كبيرة تفوق ما نسميه الرغبات العالية والطموحات التي يعرفها الإنسان؛ ولن تكون فقط الأولى دائمًا من بين حاجات الإنسان ومشاغله بل ستقي

(1) Second Treatise of Civil Goverment,sec. p 27.

كذلك من البرودة واختفاء المبادرة التي تهدّد بشكل واضح[70] كلّ التجمّعات الغنية جدًّا[1]. إنّ الضرورة والحياة جدّ متصلتان ومرتبطتان بشكل حقيقي إلى حدّ أنّ الحياة نفسها تهدّد متى تُقصي الضرورة تمامًا. لأنّ إقصاء الضرورة، وبعيدًا عن إرساء الحرية بطريقة آلية، لا يفعل سوى تعكير الخطّ الذي يميّز بين الحرية والضرورة (إنّ المناقشات الحديثة حول الحرية، والتي لا تكون فيها الحرية مفهومة أبدًا باعتبارها حالة موضوعية للوجود الإنساني فيها، إمّا أنها تقدّم مسائل غير محلولة حول الذاتية لإرادة محدّدة بشكل تامّ أو غير محدّدة، وإما أنها تقدّم باعتبارها نتيجة الضرورة، وهي جميعًا تبرز أنّ الاختلاف الموضوعي والملموس بين أن نكون أحرارًا وأن نكون مسيّرين بواسطة الضرورة لم يعد مدركًا).

إنّ الخاصية الثانية العظيمة غير الخاصة للخاصّ هي أنّ الجدران الأربعة للملكية الخاصة للمرء تهب الفرد العزلة الوحيدة الموثوق بها من العالم العمومي المشترك، وليست الوحيدة حيث يمكن أن يخرج عن الحياة العمومية فلا هو يشاهد ولا هو يسمع. إن حياة تُقضى في العمومي بشكل كلّي، في حضور الآخرين، تصبح، سطحية كما نقول. وتظل مع ذلك محافظة على خاصيتها باعتبارها مرئية، فإنها تفقد خاصية أن تصير كذلك، انطلاقًا من خلفية غامضة ينبغي أن تبقى خفية شرط أن لا تفقد عمقها في معنى غير ذاتي وواقعي جدًّا. إنّ الطريقة الوحيدة الناجعة لضمان ظلال الأشياء التي تحتاج إلى السرّ وذلك ضدّ نور الحياة العمومية، هي الملكية الخاصة باعتبارها مكانًا نملكه لنختبئ فيه[2].

ورغم أنه من الطبيعي جدًّا أنّ الطابع غير المانع للمجال الخاص يظهر أكثر وضوحًا متى هُدّد البشر بالحرمان منه، فإنّ المعالجة التطبيقية للملكية الخاصة بواسطة الهيئات السياسية ما قبل الحديثة تشير بوضوح إلى أنّ البشر قد كانوا دائمًا واعين بوجودهم وبأهميتهم. بيد أنّ هذا لم يجعلهم يحمون الأنشطة داخل المجال الخاص بشكل مباشر، بل بالأحرى الحدود التي تفصل ما يملك بشكل خاصّ عن

---

(1) ألهم هذا الخطر المناسبات القليلة لكتّاب قدامى يمدحون العمل والفقر (للإحالات انظر:
G. Herzog - Hauser, **op cit.**

(2) إنّ الكلمات اليونانية واللاتينية الدالة على داخل المنزل **megaron** و**atrium**، لها دلالة قوية على الظلمة والسواد، انظر: (Mommsen, **op. cit**.,p. 22, 236).

الأجزاء الأخرى من العالم، وخاصة من العالم المشترك نفسه. ومن جهة أخرى، فإن العلامة المميّزة للنظرية السياسية والاقتصادية الحديثة [72] باعتبارها ترى في الملكية الخاصة مشكلًا عويصًا كانت تؤكد على الأنشطة الخاصة للمالكين وحاجتهم إلى حماية حكم لتكديس الثروة على حساب الملكية الملموسة نفسها. ولكن، ما هو مهمّ بالنسبة إلى المجال العمومي ليس بهذا القدر أو ذاك الجهد الذي يبذله أصحاب الأعمال، بل السياجات حول منازل وحدائق المواطنين. إنّ اجتياح المجتمع للمجال الخاص يمثل «التنشئة الاجتماعية» (ماركس)، وهو أكثر الوسائل نجاعة لمصادرة الأملاك، ولكنه ليس الوسيلة الوحيدة. وفي هذه الحالة، كما في حالات أخرى، فإنّ الإجراءات الاشتراكية أو الشيوعية يمكنها أن تعوّض باضمحلال أكثر بطئًا، وليس أقل يقينًا، للمجال الخاص بصفة عامّة، وللملكية الخاصة بصفة خاصة.

إنّ التمييز بين المجالين الخاص والعمومي وإذا نظرنا إليه من وجهة نظر الخاصّ أكثر من وجهة نظر الهيئة السياسية، يعادل التمييز بين الأشياء التي ينبغي أن تُرى والأشياء التي ينبغي أن تخفى. والعصر الحديث وحده في تمرّده ضدّ المجتمع، قد اكتشف كم أنّ المجال الخفي ثريّ ومركّب بما هو بإمكانه أن ينضوي تحت شروط الحميمية؛ ولكنه من الواضح أنه منذ بداية التاريخ إلى زمننا الراهن كان الجزء الجسدي من الوجود البشري هو الذي يحتاج إلى أن يخفى في المجال الخاصّ. إن كلّ الأشياء المرتبطة بضرورة الحياة ذاتها، التي قبل العصر الحديث قد فهمت كلّ الأنشطة التي وُضعت تحت تصرف كفاف الفرد وبقاء النوع. لقد كان الشغّالون مخفيين، فهم بأجسادهم يحرصون على توفير الاحتياجات الجسدية للحياة[1]، وكذلك النساء اللاتي يضمن بأجسادهن البقاء الجسدي للنوع البشري. لقد كان النساء والعبيد ينتمون إلى نفس الصنف وكانوا مخفيين لا لأنهم كانوا أشخاصًا ملكًا لآخرين، بل لأنّ حياتهم كانت حياة «كدّ وعمل» قد خُصّصت للوظائف الجسدية[2]. وفي بداية العصر الحديث، وحينما

(1) أرسطو: السياسة 1254 b25.

(2) إن حياة المرأة هي ما يسميها أرسطو ponètikos في أجزاء الحيوان (775a33). إنّ النساء والعبيد يعيشون معًا، ولا تعيش أيّ امرأة حتى زوجة رئيس البيت العائلي، بين مساويات لها ـ نساء أحرار أخريات ـ بحيث إنّ المرتبة التي كانت ترتبط بالمولد أقلّ بكثير من ارتباطها بـ «المهمة» أو «الوظيفة»، وما يقدمه فالون جيد (مرجع مذكور I. 77 وما يليها) وهو الذي =

كان العمل «الحرّ»[73] قد أضاع مكان اختفائه في المجال الخاص في البيت العائلي، فإنّ الشغالين كانوا مخفيين ومميّزين عن المجموعة مثل المجرمين وراء أسوار عالية وتحت مراقبة دائمة[1]. إنّ مسألة أنّ العصر الحديث قد حرّر الطبقات العاملة والنساء في نفس الفترة التاريخية تقريبًا يجب أن تعتبر من بين خصائص عصر لم يعد يعتقد أنّ الوظائف الجسدية والشؤون المادية ينبغي أن تخفى. إنه الأكثر دلالة على طبيعة هذه الظواهر بحيث إنّ بعض بقايا ما هو خاصّ بالضبط حتى في حضارتنا الخاصة، يرتكز على «ضرورات» في المعنى الأصلي في أن يكون المرء خاضعًا للضرورة بامتلاكه لجسد.

10
موضع الأنشطة البشرية

رغم أنّ التمييز بين الخاص والعمومي يتوافق مع تقابل الضرورة والحرية، والبديهي والديمومة وأخيرًا العار والشرف، فإنه لا يعني البتة أن الضروري، والبديهي والعار تملك مكانها الخاص في المجال الخاص. إنّ المعنى الأكثر أساسية للمجالين يشير إلى أنّ هناك أشياء تحتاج إلى إخفائها بينما تحتاج أشياء أخرى إلى أن تعرض أمام العموم إذا كان لها أن توجد. وإذا نظرنا إلى هذه الأشياء دون أن نهتمّ بالمكان الذي نجدها فيه في أي حضارة، فإننا سنرى أنّ كل نشاط إنساني يشير إلى مكانه الخاصّ في هذا العالم. وهذا صحيح بالنسبة إلى الأنشطة الرئيسية للحياة العملية، أي: العمل والأثر والفعل؛ ولكن هناك مثال أقصى ونحن نعترف بذلك، مثال لهذه الظاهرة وهو يملك امتيازًا يتمثّل في كونه قام بدور معتبر في النظرية السياسية.

إنّ الطّيبة في المعنى المطلق، بما هي مميّزة عن «الخير من أجل» أو عن «الممتاز» في العصر الكلاسيكي الإغريقي والروماني، قد أصبحت معروفة في

= يتكلم عن «خلط المراتب في هذا التقاسم لكل الوظائف المنزلية»: وقوله: «فالنساء كن يختلطن مع العبيد في المعالجات العادية للحياة الداخلية. وأيًّا كانت المرتبة التي ينتمين إليها، فإنّ العمل كان حكرًا عليهنّ مثلما كانت الحرب حكرًا على الرجال».

(1) فيما يتعلق بظروف عمل المصنع في القرن السابع عشر انظر:
Pierre Brizon ,**Histoire du travail et des travailleurs** (4th ed.,1926).

حضارتنا فقط مع انبثاق المسيحية. ومنذ [74] ذلك الحين، فإننا نعتبر الأعمال الخيرة بما هي تنوّع مهمّ للفعل البشري الممكن. إن التضاد الشهير بين المسيحية الأولى والشأن السياسي الذي تلخصه عبارة ترتوليانوس بشكل رائع[1] (ليس أشد غرابة عنا أكثر من المسائل العمومية) هو غالبًا وبحق ما يفهم باعتباره نتيجة تدبر أخروي أضاع دلالته المباشرة فقط بعد أن علمتنا التجربة أنه، حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية لم يعن نهاية العالم[2] ولكن أخروية المسيحية لها كذلك أصل آخر، وهي ربما حتى مرتبطة بأكثر حميمية مع تعاليم يسوع الناصري. وهي في كل الحالات مستقلة عن الاعتقاد في فساد العالم الذي نميل إلى أن نرى فيه السبب الحقيقي الأساسي الذي من أجله أمكن للاغتراب المسيحي أن يحافظ على بقائه بيسر تجاه عدم اكتمال رجائه الأخروي.

إنّما علم يسوع نشاطًا في الكلمة والفعل وهو نشاط الطيبة، والطيبة كما هو بيّن تخفي نزعة إلى الاختفاء من أن نُرى أو نُسمع. إنّ معاداة المسيحية للمجال العمومي ونزوع المسيحيين الأوائل أن يعيشوا حياة أبعد ما يمكن أن تكون عن المجال العمومي، يمكن أن يُفهم باعتباره نتيجة واضحة وبديهية للوفاء للأعمال الخيرة المستقلة عن كلّ الاعتقادات والانتظارات. لأنه واضح أنه منذ أن يصبح عمل ما معروفًا وعموميًا فإنه يفقد طابع الطيبة المميّزة له، ويفقد خاصية أن ينجز لا من أجل، شيء إلّا من أجل الطيبة. ومتى ظهرت الطيبة بوضوح، فإنها لم تعد طيبة، رغم أنها يمكن أن تكون نافعة مثل الإحسان المنظم أو فعل تضامن. إذن «لتحرصوا على عدم فعل الفضيلة أمام البشر ليشاهدوكم». إنّ الطيبة يمكن أن توجد فقط حينما لا يشاهدها أحد، ولا حتى من قبل فاعلها؛ ومن يشاهد نفسه يؤدي عملًا خيّرًا فإنه لم يعد خيرًا، بل هو على أقصى تقدير عضو صالح من المجتمع أو مؤد للواجب باعتباره عضوًا في كنيسة ما. إذن «لا تترك شمالك تعرف ما تفعله يمينكَ».

---

(1) **Tertullian** (مرجع مذكور، ص38).

(2) يمكن لهذا الاختلاف في التجربة أن يفسّر جزئيًا، الاختلاف بين سلامة فكر أوغسطينوس وآراء ترتيليان الملموسة بشكل فظيع حول السياسة. لقد كان الاثنان رومانيين ومتأثرين تأثرًا عميقًا بالحياة السياسية الرومانية.

ولعلّ هذه الخاصية الغريبة والسلبية للطيبة، هذا النقص في التجلي المظهري في الخارج هو الذي يجعل ظهور يسوع الناصري[75] في التاريخ حدثًا غريبًا إلى أبعد الحدود؛ ويبدو من المؤكّد أنه السبب الذي من أجله اعتبر وعلّم أنه لا وجود لإنسان طيب: «لماذا تسمّيني طيّبًا؟ فلا أحد طيّب، إلّا الواحد الأحد، إنه الربّ»[1]. وبنفس الإقتناع تعبّر القصة التلمودية عن الستة وثلاثين رجلًا صالحًا الذين من أجلهم أنقذ الربّ العالم والذين لا يعرفهم أحد، ولا يعرفون أنفسهم في البداية. وهو ما يذكرنا بفكرة سقراط النافذة، أنه لا يمكن لأحد أن يكون حكيمًا، والتي صدر منها حبّ الحكمة أو الفلسفة؛ إنّ قصة حياة يسوع بأكملها تبدو شاهدة كيف أنّ حبّ الطّيبة ينبثق عن الفكرة النافذة: أنه لا يمكن لأحد أن يكون طيّبًا.

إنّ حبّ الحكمة وحبّ الطيبة إذا تحققا في نشاطي التفلسف وإنجاز الأعمال الخيرة، فإنهما يشتركان في كونهما يصلان إلى نهاية آنية وفي كونهما يلغيان نفسيهما مثلما يقال: متى اعتُبر أنّ الإنسان بإمكانه أن **يكون** حكيمًا أو أن يكون خيّرًا. إن محاولات تحقيق وجود ما لا يمكن أن يبقى أبدًا في لحظة الفعل التي لم تعرف نقصًا قد أدّت دائمًا إلى شيء سخيف. إنّ فلاسفة العصر القديم المتأخّر الذين كانوا يطالبون أنفسهم بأن **يكونوا** حكماء، كانوا حمقى حينما كانوا يزعمون أنهم فرحون متى يُشوون أحياء في ثور فالار الشهير. وليست الوصية المسيحية بأن **نكون** طيبين وبأن تقدّم الخدّ الآخر أقلّ سخافة، إذا لم نعتبرها مجازًا، وإذا ما حاولنا أن نطبّقها في الحياة.

غير أن التشابه بين النشاطات المنبثقة عن حب الخير وعن حب الحكمة ينتهي هنا. والاثنان، وهذا صحيح، يتقابلان مع المجال العمومي، لكن حالة الطيبة هي قصوى من هذه الوجهة وبالتالي أكثر ملاءمة لإطارنا. وينبغي للطيبة وحدها أن

---

(1) إنجيل لوقا 18: 19 وتوجد نفس الفكرة في إنجيل متى 6: 1 ـ 18، حيث يدين المسيح النفاق، والتقوى الدعيَّة. فلا يجب أن «تظهر التقوى أمام البشر» بل يجب أن تظهر فقط أمام الربّ، الذي «يرى في السرّ». إنّ الربّ، وهذا أكيد، «سيجازي الإنسان، ولكن، لا» علنًا مثلما تدعي الترجمة المعتمدة. إنّ الكلمة الألمانية **scheinheiligkeit** تعبّر عن هذه الظاهرة الدينية، التي يعدُّ فيها مجرّد الظهور نفاقًا.

تعرف التخفي التامّ والهروب من الظهور وذلك إذا لم تقبل الموت. وحتى إذا قرّر الفيلسوف مع أفلاطون أن يخرج من «كهف» الشؤون البشرية، فإنه لا يجب عليه أن يختفي من نفسه، بل على العكس فإنه تحت سماء الأفكار لا يكتشف الماهيات الحقيقية لكلّ الأشياء فحسب، [76] بل يكتشف نفسه في الحوار بين «أنا وأنا نفسي» وهو الحوار الذي يرى فيه أفلاطون حسب ما يبدو ماهية التفكير[1]. فأن يكون المرء وحيدًا يعني أن يكون مع نفسه، وفعل التفكير إذن، هو رغم ذلك ربما أكثر من كلّ الأنشطة وحدة، وهو ليس من دون شريك وليس من دون صحبة.

بيد أنّ الإنسان المولع بالطيبة لا يستطيع أن يعيش حياة الوحدة، غير أنّ حياته مع الآخرين ومن أجلهم يجب أن تبقى أساسًا من دون شاهد وتنقصها صحبته لذاته. هذا الإنسان ليس وحيدًا، بل هو منفرد؛ فحينما يعيش مع الآخرين فإنه يجب عليه أن يختفي عنهم ولا يمكنه حتى أن يثق بنفسه ويشاهد بنفسه ما هو فاعل. ويمكن للفيلسوف دائمًا أن يعوّل على أفكاره لتكون في صحبته، بينما لا يمكن للأفعال الخيّرة أن تكون في صحبة أحد؛ ينبغي أن تُنسى هذه الأفعال بمجرّد أن تُنجز، فحتى الذاكرة ستحطّم خاصية «طيبتها». إضافة إلى ذلك، فإن التفكير، ولأنه يمكن أن يذكر، بإمكانه أن يتكثّف في الفكر، والأفكار مثل كلّ الأشياء التي تدين بوجودها للذكرى، يمكن أن تحوّل إلى أشياء ملموسة تشبه الصفحة المكتوبة أو الكتاب المطبوع، وتصبح جزءًا من الصناعة البشرية والأعمال الخيِّرة، لأنها يجب أن تُنسى آنيًا، ولا يمكن أن تصبح جزءًا من العالم؛ إنها تقبل وتُدبر دون أن تترك أثرًا، إنها وبحقّ ليست من هذا العالم.

إنه نكران العالم المحايث للأعمال الخيّرة الذي يجعل المولع بالطيبة صورة دينية أساسًا والذي يجعل الطيبة، كما الحكمة في العصر القديم، خاصية غير بشرية أساسًا وفوق بشرية. غير أنّ الولع بالطيبة المختلف عن حبّ الحكمة، ليس مخصّصًا لتجربة النخبة، تمامًا مثلما أن العزلة المختلفة جدًّا عن الوحدة في متناول الجميع. وفي معنى ما فإن الطيبة والعزلة هما أكثر أهمية بالنسبة إلى السياسة من الحكمة والوحدة؛ غير أنّ الوحدة يمكن أن تصبح طريقة أصيلة في

(1) يجد المرء هذه الفكرة المميزة idiom في مقاطع عديدة لأفلاطون (انظر: خاصة الغورجياس، ص 482).

الحياة في شخص الفيلسوف، وبينما تكون تجربة الانفراد العامة أكثر مناقضة للوضعية البشرية للكثرة، إلى حدّ أنها تصبح غير مقبولة لأي فترة من الزمن وهي في حاجة إلى صحبة الرب الشاهد الوحيد الذي يمكن تخيّله على الأعمال الخيّرة لكي لا تحطّم الوجود البشري. إنّ التدبير الأخروي الذي يميز التجربة الدينية بما هي بحقّ تجربة حبّ بمعنى [77] نشاط، لا مثلما يحصل في أحيان كثيرة تأمّل سلبي لحقيقة ملهمة، يظهر في هذا العالم نفسه؛ وهذا النشاط، مثل كلّ الأنشطة الأخرى لا يمكن أن ينفصل عن العالم، بل يجب أن يُنجز فيه. ولكن هذا الظهور، ورغم أنه يحدث في المكان الذي تُنجز فيه أنشطة أخرى، ورغم أنه يرتبط به، فإنه من طبيعة سلبية فعلًا؛ إنه يهرب من العالم وسكّانه، وهو ينكر المكان الذي يهبه العالم للبشر، بل أكثر من ذلك، ينكر هذا الجزء العمومي من العالم حيث يرى كلّ شيء وكلّ إنسان ويسمعه الآخرون.

وهكذا فإنّ الطيبة بما هي طريقة عيش متّسقة ليست مستحيلة داخل حدود المجال العمومي فقط، إنها مقوّضة له حتى. ولا أحد تقريبًا قد وعى بشدّة بهذه الخاصية المخرّبة لفعل الخير أكثر من ميكافيلّي الذي تجرّأ في مقطع، على تعليم البشر «كيف لا يكونون أخيارًا»[1]. ومن الواضح أنه لم يقل ولم يقصد أنه يجب أن يعلّم البشر كيف يكونون أشرارًا؛ فالفعل الإجرامي، وإن كان من أجل أسباب أخرى، يجب أن يتجنّب أن يُرى وأن يُسمع من الآخرين. وبالنسبة إلى ميكافيلي فإنّ مقياس الفعل السياسي كان المجد، وهو نفسه كما في العصر القديم، ولا يمكن أن يسطع نجم الشرّ أكثر من الخير. وبالتالي فإنّ كلّ الطرق التي يمكن بها «للمرء بالتأكيد ربح سيادة لكن لا شرف» هي طرق رديئة[2]. إنّ الشرّ الذي ينكشف وقح وهو يقوّض رأسًا، العالم المشترك؛ والخير الذي ينكشف ليؤدي دورًا عموميًا لم يعد خيرًا، إنه يفسد داخليًا وهو يحمل معه فساده أين ذهب. وهكذا، فإنه بالنسبة إلى ميكافيلي، كان سبب تحوّل الكنيسة إلى الإفساد في السياسة الإيطالية هو مساهمتها في الشؤون الدنيوية بما هي كذلك، لا الفساد الفردي لرجال الدين. وفي نظره فإنّ البديل الذي يطرحه

(1) الأمير، الفصل 15.
(2) المصدر نفسه، الفصل 8.

مشكل السيطرة الدينية في المجال الدنيوي هو لا مفرّ من ذلك الآتي: إمّا أنّ المجال العمومي قد أفسد الهيئة الدينية ومن هنا فإنه كان يفسد نفسه، وإمّا أنّ الهيئة الدينية قد بقيت سليمة وقد حطّمت المجال العمومي تمامًا. فمن وجهة نظر ميكافيلي إذن، فإنّ الكنيسة بعد الإصلاح الديني كانت أخطر، وقد كان ينظر باحترام كبير ولكن كذلك بقلق أكبر إلى التجديد الديني في عصره. «الأنظمة الجديدة» التي «وهي تحمي الدين من التحطيم بواسطة إباحة [78]أمراء الكنيسة» فإنها تعلّم البشر أن يكونوا أخيارًا «وأن لا يقاوموا الشرّ»، ونتيجة ذلك أنّ «الأمراء المجرمين يفعلون كل الشر الذي يريدون»[1].

لقد اخترنا مثال الآثار الخيِّرة وهو المثال الأقصى، لأن هذا النشاط ليس في المجال الخاص بحيث يطبق في البيت. وذلك لكي نشير إلى أنّ الأحكام التاريخية للمجموعات السياسية التي، في كلّ مرة قد حدّدت مكان أنشطة «الحياة العملية» بحيث أن إحداها ينبغي أن تظهر في العمومي، والأخرى ينبغي أن تخفى في المجال الخاصّ، يمكن أن تطابق طبيعة هذه النشاطات نفسها. ويطرح هذه المسألة فإني لا أنوي محاولة التحليل المستفيض لأنشطة الحياة العملية التي كانت تمفصلاتها مهملة بشكل غريب من جهة التقاليد التي نظرت إليها من جهة الحياة التأمّلية، ولكنها محاولة لتحديد معناها السياسي بشيء من الدقة.

(1) المطارحات كتاب III الفصل 1.

[79] الفصل الثالث

العمل

سنقوم في الفصل التالي بنقد كارل ماركس، وهذا غير ملائم في زمن قرّر فيه كتّاب كانوا يعتاشون من اقتراض واضح أو خفي من ثروة الأفكار والحدس الماركسي، أن يصبحوا مناهضين محترفين لماركس. وفي هذا المسار اكتشف أحدهم أنّ كارل ماركس نفسه كان غير قادر على تحقيق عيشه وقد نسي لفترة أجيال الكتّاب الذين كان ماركس قد «عاضدهم». وأمام هذه الصعوبة، ينبغي أن أقوم بتذكير ما قاله بنجامين كونستان، حينما شعر بأنه مجبر على مهاجمة روسو: «سأجتنب بالتأكيد الالتحاق بناقدي رجل عظيم. وحينما تحقّق الصدفة التقائي معهم في الظاهر حول نقطة واحدة، فإنني أتحدّى نفسي ولأواسي نفسي لأنني بدوت لحظة أشاطرهم موقفهم... إنني في حاجة إلى نكران هؤلاء التابعين وإلى إضعافهم قدر ما هو في وسعي»[1].

11
«عمل أجسادنا وأثر أيدينا»[2]

إنّ التمييز الذي أقترحه بين العمل والأثر ليس معتادًا. والحجج الخارقة للعادة المثبتة له هي حجج دامغة ولذلك فهي لا تمرّ [80] مرور الكرام. بيد أنه واقع، تاريخيًّا، وفيما عدا بعض الملاحظات المشتتة، التي لم تحلّل أبدًا حتى في نظريات كتّابها، فإننا لا نجد شيئًا تقريبًا يمكن أن يدعمه سواء في التقليد ما قبل

(1) انظر: «De la liberte des anciens comparee a celle des modernes» (1819), reimprimé in **Cours de politique constitutionnelle** (1872),II,549 [وقد أوردت المؤلفة الترجمة الإنكليزية بعد الأصل الفرنسي، وهو نادر في كتابها هـ. ع.].

(2) Locke, **Second Treatise of Civil Government**, sec. 26.

الحداثي للفكر السياسي، أو في الهيئة الواسعة لنظريات العمل الحديثة. وفي مقابل هذا النقص في الوضوح التاريخي، فإنّ هناك، رغم ذلك، شهادة واضحة جدًّا وعنيدة وخاصة، الأمر البسيط المتمثّل في أنّ كلّ لسان أوروبي سواء كان قديمًا أم حديثًا يملك كلمتين منفصلتين في الأصل اللغوي، لتعنيا ما أصبحنا نعتبره نفس النشاط، ويحافظ عليهما رغم أننا نستعملهما دائمًا باعتبارهما مترادفتين(1).

وهكذا، فإنّ تمييز «لوك» بين أثر الأيدي وعمل الجسد يذكّر شيئًا ما بالتمييز اليوناني القديم بين **cheirtechnes** الحَرفيّ الذي يطابقه اللفظ الألماني **Handwerker** وأولئك الذين مثل «العبيد والحيوانات الأليفة يلبون حاجات الحياة بواسطة أجسادهم»(2)، أو في الأغريقية يعملون بأجسادهم «رغم أنه حتى هنا، فإنّ العمل والأثر يتعامل معهما باعتبارهما مترادفين، بما أنّ الكلمة المستعملة ليست **ponein** (العمل)، بل **ergatesthai** (الاشتغال)». غير أنه هناك حالة واحدة هي الأكثر أهمية لغويًا، وفيها يفشل مسعى استعمال الكلمتين باعتبارهما مترادفتين سواء عند القدامى أو عند المحدثين معًا، وهذا خاصة في تكوين اسم مطابق. وهنا كذلك نجد الإجماع؛ فقبل منتصف القرن التاسع عشر لا تعني كلمة «العمل»، باعتبارها اسمًا المنتوج الناجز البتة، غير أنه يبقى اسمًا فعليًا ليصنف مع الاسم، بينما يكون اسم المنتوج نفسه بشكل ثابت مشتقًا من اسم الأثر، حتى عندما اتّبع [81] الاستعمال العام والمشترك التطوّر الحديث الرّاهن بحيث إنّ الفعل من كلمة «أثر» قد سقط طي النسيان(3).

---

(1) وهكذا، فإنّ اللسان اليوناني يميّز بين **ponein** و**ergazesthai**، واللاتيني يميّز بين **laborare** و**facere** أو **fabricari** الذي يملك نفس الجذر اللغوي، والفرنسي يميّز بين **travailler** و**ouvrer** والألماني يميّز بين **arbeiten** و **werken**. وفي كلّ هذه الحالات فإنّ المطابقة «للعمل» لها دلالة، من دون خلط، على الألم والبؤس. إن الكلمة الألمانية «**Arbeit**» طُبقت في البداية فقط على عمل الحقل الذي ينفّذه أقنان لا على أثر الحرفي، الذي كان يُسمى **werk**. ولقد عوّضت الكلمة الفرنسية **travailler** الكلمة الأقدم **labourer** وهي مشتقة من **tripalium** وهو نوع من التعذيب. انظر: .Grimm,**Worterbuch**, pp. 1854ff وانظر: كذلك Lucien Febre, «Travail :Evolution d'un mot et d'une idee», **Journal de psychologie normale et pathologique**,Vol. XLI,No. 1(1948).

(2) أرسطو: السياسة1254 b25.

(3) هذه هي الحال بالنسبة إلى الكلمة الفرنسية **ouvrer** والكلمة الألمانية **werken**. وفي اللسانيين، باعتبارهما متميزين عن الاستعمال الإنكليزي السائد لكلمة «**labor**» فإنّ الكلمتين **travailler**

إنّ السبب الذي من أجله كان ينبغي أن يتجاهل هذا التميز في العصور القديمة وأن تبقى دلالته غير مدروسة، يبدو بديهيًا كفاية. إن احتقار الشغل، في الأصل انبثاق إرادة جامحة في التحرّر من الضرورة، وليس أقلّ لحاجة عاطفية مع كلّ مجهود لا يترك أي أثر ولا أي نصب ولا أي عمل ضخم يستحقّ الذكر. هذا الاحتقار للعمل قد امتدّ مع نموّ طلبات حياة المدينة ومطالبة المواطنين بأن يتوقّفوا عن كلّ شيء ما عدا الأنشطة السياسية، إلى حدّ أنه شمل كل شيء كان يتطلب جهدًا. لقد كانت العادة السياسية القديمة، قبل التطوّر الكامل للمدينة ـ الدولة، كانت تميّز ببساطة بين العبيد، الأعداء المهزومين (**dmoes** أو **douloi**) الذين كان المنتصر يأخذهم إلى بيته مع باقي الغنائم وكان يجعلهم خدَمًا (**oiketei** أو **familiares**) بحيث يعملون ليعيشوا وليمكّنوا السيّد من العيش، وبين (**demourgois**)، العاملين لجميع الناس، الذين كانوا يتحرّكون بحرية خارج المجال الخاص وداخل المجال العمومي[1]. وبعد ذلك وحتى بعد أن تغيّر اسم هؤلاء الحرفيين الذين كان «سولون» يصفهم كذلك بأبناء أثينا و«هيفاستوس» كان يسمّيهم **banousoi** أي: الناس الذين يُعتبر اهتمامهم الأساسي الحرفة لا الساحة العامة. وفقط في نهاية القرن الخامس حيث بدأت المدينة ترتب الانشغالات انطلاقًا من المجهودات التي كانت تتطلبها بحيث إنّ أرسطو قد وضع في الرتبة الأدنى تلك الانشغالات «التي يكون فيها[82] الجسد الأكثر تشويهًا». ورغم ذلك فإنه كان يرفض اعتبار **banousoi** مواطنين، لقد كان ينبغي عليه أن يقبل الرّعاة والرّسّامين (لكن لا المزارعين ولا النحاتين)[2].

و**arbeiten** قد خسرتا تقريبًا الدلالة الأصلية على الألم والبؤس؛ ولقد لاحظ غريم (Grimm مرجع مذكور) بعد هذا التطوّر في منتصف القرن الماضي: «Wahrend in älterer sprache die bedeutung von **molestia** und schewerer Arbeit vorkerrschte, die von **opus, opera**, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener». وإنه لمن المهمّ أنّ الأسماء «**work**» و«**oeuvre**» و«**Werk**» تبيّن نزعة متنامية لكي تُستعمل للدلالة على آثار الفنّ في كلّ الألسن الثلاثة.

(1) انظر: J. P. Vernant, «Travail et nature dans la Grece ancienne» (**Journal de psychologie normale et pathologique**, LII,No. 1[January-March, 1955]) «إنّ اللفظ **demiourgoi** لدى هوميروس وهيزيود، لا يصف الحرفي في الأصل، بما هو كذلك، باعتباره عاملًا: إنه يعرف كلّ النشاطات التي تطبّق خارج إطار الـ l'oikos لفائدة الشعب: الحرفيون ـ الصنّاع والحدادون، لكن ليس أقلّ منهم العرّافون وأواسط الضباط والمنشدون».

(2) السياسة 1258b35 وما يتلوها. بالنسبة إلى نقاش أرسطو حول قبول الـ **banausoi** في المواطنة =

انظر: السياسة iii. 5. إنّ نظريته تطابق الواقع بشكل حميمي: حيث يُقدّر أن ثمانين بالمائة من الأحرار عمالًا وتجارًا، لم يكونوا مواطنين سواء كانوا «غرباء» (katoikountes and metoika) أو كانوا عبيدًا معتقين يتدرجون في هذه الطبقات (انظر: Fritz Heinchelheim, **Wirtschaftsgeschichte des Alterums** [1938] ,I, 398ff.) يـذكـر Jacob Burckhardt فـي Griechische kulturgeshichte (Vol. II,secs. 6,8) الرأي اليوناني السائد حول من ينتمي إلى طبقة الـ banausoi ومن لا ينتمي إليها، ويسجّل كذلك أننا لا نعرف أي مقال حول النحت. وفي نظر العديد من المحاولات حول الموسيقى والشعر، فإنّ هذا لا يكون احتمالًا من صدف الموروث، **أكثر من أننا نعرف العديد من القصص حول الشعور الكبير بالعظمة وحتى الوقاحة من بين الرسامين المشهورين، الذين لا تُذكر حولهم طرف النحاتين. ولقد تواصل هذا** التقدير للرسامين والنحاتين لعدة قرون. وإنه ما يزال يوجد في عصر النهضة، حيث يُعتبر النحت من بين فنون العبودية، بينما يحتلّ الرسم مرتبة وسطى بين الفنون الليبرالية وفنون العبودية [انظر: أوتو نوراث Otto Neurath «Beiträge zur Geschichte der opera servilia», **archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik, vol XLI, No. 2[1915]).**

إنّ الرأي العام اليوناني في المدينة الدولة كان يحكم على الوظائف بحسب المجهود الذي تتطلبه والزمن الذي تستغرقه، وهذا ما يقدمه أرسطو في ملاحظة حول حياة الرعاة: «هنالك اختلافات كبيرة في طرق الحياة البشرية. والأكثر كسلًا هي حياة الرعاة؛ لأنهم يحصلون على غذائهم من دون عمل/(**ponos**) من حيواناتهم ويحصلون على الترفيه (**skholazousin**)» (السياسة: 1256930). وإنه لمن المهم أنّ أرسطو، وهو ربما، يتبع الرأي السائد، يذكر هنا الكسل (**aergia**)، وشيئًا ما بمثابة شرط لـ **skholè**، باعتبارها امتناعًا عن بعض النشاطات التي تكون شرطًا لحياة سياسية. وعمومًا، فإنّ القارئ الحديث ينبغي أن يكون واعيًا بأنّ **aergia** و **skholè** ليسا نفس الشيء. فالكسل كانت له نفس الدلالات التي نجدها فيه، وحياة الترفيه **skholè** لم تكن معتبرة حياة كسل. لكن المعادلة **skholè** والكسل، تميّز تطورًا داخل المدينة. وهكذا ينقل قزينفون أنّ سقراط قد اتُّهِم بذكر بيت لهيزيود: «ليس الأثر هو الذي يشين، بل هو الكسل». لقد كان الاتهام يعني أنّ سقراط قد رسّخ في أذهان تلاميذه فكرًا عبوديًا [**Mémorablia**: 2. 56].

وتاريخيًا، فإنه من المهم أن نتذكر التمييز بين احتقار المدينة ـ الدولة اليونانية لكلّ الوظائف غير السياسية التي تحصل خارج المتطلّبات الكبيرة في الزمن والطاقة لدى المواطنين، وبين الاحتقار الأقدم والأعمّ للنشاطات التي تصلح فقط لاستدامة الحياة باعتبارها أثرًا عبوديًا ما يزال يعرف في القرن الثامن عشر. وفي عالم هوميروس، فإنّ باريس وأوديسوس، يساهمان في بناء بيوتهما وNausicaa نفسها تنظف ملابس إخوتها الخ. وكلّ هذا يمثّل اكتفاء البطل لدى هوميروس بذاته، واستقلاليته ولعلوّ شخصه. ولا يكون أي أثر بائسًا إذا ما عنى استقلالية أكبر؛ إنّ نفس النشاط يمكن أن يكون علامة استعباد، إذا ما لم يعد الأمر يتعلق باستقلال بل بمجرد خلاص محض، وإذا لم يعد يعبّر عن السيادة بل يعبّر عن الخضوع إلى الضرورة. والتقييم المختلف الذي يقدمه هوميروس عن الحرفيّ هو بطبيعة الحال حدّ معروف. ولكن دلالته الفعلية تقدم بشكل رائع في مقال حديث لريتشارد هاردر.

Richard Hardar, **Elgenart der Griechen** (1949).

وسنرى بعد هذا أنه، وبمعزل عن احتقارهم للعمل، كان لليونانيين أسباب للحذر من الحرفيّ أو بالأحرى للحذر من عقلية الإنسان الصانع بيد أنّ هذا الحذر، صحيح فقط في بعض الفترات، بينما تقوم كلّ الأحكام القديمة للأنشطة البشرية، بما في ذلك أحكام هيزيود مثلًا، والذي كان من المفروض أن يمدح[83] العمل(1)، على الاقتناع بأنّ عمل الجسد الذي تفرضه ضرورة حاجاته هو عبوديّ. وهكذا فإنّ الانشغالات التي لم تكن تتمثّل في العمل ولكن التي نقوم بها لا من أجل المتعة، بل من أجل تلبية حاجات الحياة، كانت مماثلة لوضع العمل، وهذا يفسّر التغييرات والتنويعات في التقييم وفي الترتيب في فترات وأماكن مختلفة. والرّأي الذي يعتبر أنّ العمل والحرفة كانا محتقرين في العصر القديم لأنهما كانا مخصّصين للعبيد وحدهم، هو حكم مسبق للمؤرخين المحدثين. فلقد كان القدامى يفكّرون بشكل آخر، إنهم كانوا يعتبرون أنه من الضروري أن يملك المرء عبيدًا بسبب الطبيعة العبودية لكلّ الانشغالات التي تلبّي الحاجات للحفاظ على الحياة(2). وبواسطة هذه البواعث كان الدّفاع عن العبودية وتبريرها، وأن نعمل كان يعني أن نكون عبيدًا للضرورة،[84] وهذه العبودية كانت محايثة لشروط الحياة البشرية. لأنّ البشر وهم تحت سيطرة ضرورات

---

(1) إنّ العمل والأثر (**ponos** وergon) يتمايزان في أعمال هيزيود، والأثر فحسب هو الذي ينتج عن إيريس، آلهة الصراع المخلّص (الآثار والأيام: ص 20 ـ 26)، غير أنّ العمل، مثل كلّ الشرور الأخرى، قد أنتج عن صندوق باندورا (90 وما يتلوها) وهو عقاب من زوس لأنّ بروميثيوس «الماهر قد خيب أمله ومنذ ذلك الحين، فإنّ الآلهة قد أخفتْ الحياة عن البشر» (ص 42 وما يتلوها)، ولعنت «البشر آكلي الخبز» (ص 82). وإضافة إلى ذلك، فإنّ هزيود يعتبر من البديهي أن يكون عمل الحقول هو ما يقوم به العبيد والحيوانات إنه يقرظ الحياة اليومية ـ وهذا يُعدّ خارق للعادة بما فيه الكفاية بالنسبة إلى يوناني ـ غير أن مثله الأعلى هو المزارع الراقي لا من يعمل ويشقى، الذي يبقى في منزله، وبعيدًا عن مغامرات البحر، كما عن الأعمال العمومية في الأغورا (ص 29 وما يتلوها)، ويتحكّم في شؤونه.

(2) يبدأ أرسطو نقاشه الشهير للعبودية (السياسة: 1253 b25) بالتصريح بأنه: «من دون الضروريات فإنّ الحياة، تمامًا مثل الحياة الطيّبة، تصبح مستحيلة»، فأن يكون المرء سيد عبيد هو الطريق البشري للسيطرة على الضرورة، وبالتالي فهذا ليس مضادًا للطبيعة؛ وهذا ما تتطلبه الحياة نفسها. وبالتالي، فإنّ الريفيين الذين يوفرون ضروريات الحياة، يصنّفهم أفلاطون تمامًا كما يفعل أرسطو مع العبيد [انظر: (Robert Schlaifer, «Greek Theories if Slavery from Homer to Aristotle», **Harvard Studies in Classical Philology**, Vol. XLVII [1936]).

الحياة، كانوا يستطيعون اكتساب حريتهم، وذلك فقط عبر السيطرة على من يخضعونهم للضرورة بواسطة القوّة. إنّ انحطاط العبدِ، كان قدرًا، وهو قدر أسوء من الموت، لأنه يسبّب تحوّل الإنسان إلى كائن قريب من الحيوانات الأليفة[1]. وبالتالي، فإنّ تغيّرًا في وضع العبد بواسطة الخضوع أو إذا حدث تغيّرًا في الأوضاع السياسية العامة، يرفع في بعض الانشغالات إلى صفّ الشؤون العمومية فإنّ «طبيعة» العبد كانت تتغيّر آليًا[2].

إنّ مؤسسة العبودية في العصر القديم، ولكن ليس في زمن متأخر، لم تكن طريقة للحصول على يد عاملة زهيدة الثمن ولا وسيلة للاستغلال للحصول على أرباح، ولكن بالأحرى محاولة لإقصاء العمل من شروط حياة الإنسان. فما كان البشر يتقاسمونه مع كلّ أصناف حياة الحيوان الأخرى لم يكن يعتبر إنسانيًا، وهذا كان سببًا للنظرية الإغريقية الأكثر سوء فهم للطبيعة غير الإنسانية للعبد؛ وأرسطو الذي عرض هذه النظرية بكل وضوح، والذي عتق عبيده وهو على فراش الموت، كان بلا شكّ أقلّ عدم اتساق مما يميل إلى اعتباره المحدثون. إنه لم ينكر أنّ قدرة العبد كانت إنسانية، ولكن رفض فقط أن يستعمل كلمة «البشر» إلى أفراد النوع البشري طالما كانوا خاضعين تمامًا للضرورة[3]. وصحيح أنّ استعمال كلمة «حيوان» في مفهوم الحيوان العامل باعتباره مميّزًا عن الاستعمال المثير للجدل لنفس الكلمة في عبارة «الحيوان العاقل»، لكنه مبرّر تمامًا. فالحيوان العامل هو بالفعل واحد فقط ـ ولعلّه الأسمى ـ من بين أنواع الحيوانات التي تعمّر الأرض.

---

(1) في هذا المعنى يسم يوريبيدس كل العبيد بكونهم «سيّئين»: «إنهم يرون كلّ شيء من وجهة نظر البطن» (**Supplementum Euripudeum**, ed. Arnim, frag. 49, nº2).

(2) وهكذا، كان أرسطو ينصح أن يُعامل العبيد الذين نوكل إليهم «مشاغل حرّة» (**ta eleuthera ton ergon**) بأكثر كرامة لا كعبيد. ومن جهة أخرى، وفي القرون الأولى للإمبراطورية الرومانية، عندما كبرت قيمة وأهمية بعض الوظائف العمومية التي كان يؤديها دائمًا عبيد عموميون، هؤلاء الـ **servi publici** ـ الذين يؤدون في الواقع، مهامّ الخدم المدنيين ـ كان يُسمح لهم بلباس الرداء، وبالزواج بنساء أحرار.

(3) إنّ الخاصيتين اللتين تغيبان عند العبد، في نظر أرسطو، وبسبب هذا النقص لا يكون العبد بشريًا، هما ملكة المشاورة، وأخذ القرار (**bouleutikon**)، وملكة التوقّع والاختيار (**proairesis**). وهذا بالتأكيد، ليس إلّا طريقًا أكثر وضوحًا ليقول: أنّ العبد خاضع للضرورة.

[85] وليس مفاجئًا أنّ التمييز بين العمل والأثر قد وقع تجاهله في العصر الكلاسيكي القديم. إنّ التفرقة بين التدبير المنزلي الخاص والمجال العمومي السياسي، وبين الخادم الذي كان عبدًا ورئيس الأسرة الذي كان مواطنًا، وبين الأنشطة التي كان ينبغي أن تخفى في المجال الخاصّ، والأنشطة التي تستحقّ أن تُشاهد وأن تُسمع وأن تُتذكر، لقد كانت التفرقة كبيرة إلى حدّ أنها تشمل كل التمييزات الأخرى وتحددها بحيث لم يبق إلّا مقياس واحد: هل يخصَّص أكبر قدر من الوقت والجهد إلى الخاصّ أم إلى العمومي؟ وهل يحرِّك الانشغال بواسطة **cura privati negotii** أو **cura rei publicae** همُّ الشؤون الخاصة أم همُّ الشؤون العمومية؟[1]. ومع انبثاق النظرية السياسية طمس الفلاسفةُ هذه التمييزات التي قامت بالتفرقة بين الأنشطة بواسطة مقابلة التأمل وكلّ أنواع النشاط. وفي الوقت نفسه، فإنّ النشاط السياسي نفسه قد بوّئ مكانة الضرورة وقد أصبح، منذ ذلك الحين، القاسم المشترك لكلّ تمفصلات الحياة العملية. ولا يمكن أن ننتظر مساعدة، بشكل معقول، من الفكر السياسي المسيحي، الذي قبل تمييز الفلاسفة لوجوده، وبما أنّ الدين للسّواد الأعظم والفلسفة للنخبة فقط، فقد أعطاه قيمة كلية ووجوبية للجميع.

ولكنه من المدهش، في بادئ الأمر، أنّ العصر الحديث ـ الذي قلب كل التقاليد وقلب النظام التقليدي للفعل، وللتأمّل وليس أقلّ من التراتبية التقليدية داخل الحياة العملية نفسها، ومجّد العمل باعتباره منبع كلّ القيم ورفع الحيوان العامل إلى المرتبة التي كان يحتلها الحيوان العاقل قديمًا ـ، هذا العصر الحديث لم يكن بإمكانه أن ينتج نظرية واحدة يكون فيها التمييز واضحًا بين الحيوان العامل والإنسان الصانع أي: «عمل أجسادنا وأثر أيدينا». وعوضًا عن ذلك، فإننا نجد أولًا التمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج، وبعد ذلك بقليل نجد التفرقة بين العمل المؤهل والعمل غير المؤهل، وأخيرًا تعلو القسمة لكلّ الأنشطة إلى عمل يدوي وعمل فكري على هاتين التراتبيتين بعلو الأهمية الأساسية. ولكن من بين هذه التمييزات الثلاثة، فإنّ التمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج هو الذي يصل إلى لبّ المسألة، وليس الأمر عرَضيًّا أنّ المنظّرَيْن الكبيرَيْن في

(1) شيشرون De re publica V. 2.

هذا المجال، أي: آدم سميث وكارل ماركس قد أسّسا عليه كامل بناء تحليليهما. إنّ السّبب [86] الحقيقي للرّفع من شأن العمل في العصر الحديث كان «إنتاجيته» وفكرة ماركس التي تبدو كفرًا من أنّ العمل (لا الربّ) هو الذي خلق الإنسان أو أنّ العمل (لا العقل)، هو الذي ميّز الإنسان عن الحيوانات الأخرى كانت الأكثر جذرية ومنطقية لرأي قد قبله كامل العصر الحديث ووافق عليه(1).

إضافة إلى ذلك، فإنّ كلًّا من سميث وماركس كانا متّفقين مع الرأي العام الحديث حينما احتقرا العمل غير المنتج باعتباره طفيليًّا وباعتباره نوعًا من الشذوذ كما لو أن لا شيء يستحقّ اسم العمل ما لم يثر العالم. إنّ ماركس كان يشاطر سميث احتقاره «للخدم» الذين يشبهون «ضيوفا كسالى... والذين لا يتركون شيئًا مقابل ما استهلكوه»(2). ولكن كان التفكير في هؤلاء الخدم والحشم **oiketai** أو **familiares** التابعين الذين كانوا يعملون ليبقوا على قيد الحياة، هؤلاء الذين

---

(1) «خلق الإنسان بواسطة العمل البشري»، كانت واحدة من أكثر الأفكار ثباتًا لدى ماركس منذ شبابه. ويمكن أن نعثر عليها في العديد من الصيغ في كتابات الشباب **Jugendschriften** (ينسبها إلى هيغل في Kritik der Hegelschen Dialektit (انظر: **Marx-Engels Gesamtausgabe**, part I, vol. 5,[Berlin 1932], pp156,and 167). لقد قصد ماركس في الواقع، أن يعوّض التعريف التقليدي للإنسان باعتباره حيوانًا عاقلًا **animal rationale** بتعريفه بالحيوان العامل **animal laborans** وهذا واضح في إطاره. إنّ النظرية تصبح أقوى بجملة من the **Deutsche Ideologie** حُذفت فيما بعد: «Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren interscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre lebensmittel zu produzieren» [ibid, p568]. وهنالك صياغات مشابهة في الـ -Okonomisch philosophische Manuskripte» [ibid, p125]. وفي Die heilige Familie [ibid, p189]. ولقد استعمل أنجلز صياغات مشابهة في العديد من المرات، على سبيل المثال في مدخل إلى **Ursprung der Familie 1884**»، أو في مقال الصحيفة لسنة 1876 «العمل في الانتقال من القرد إلى الإنسان» (انظر: ماركس وأنجلز, (Marx and Engels, **Selected Works** [London,1950], Vol. II). ويبدو أنّ هيوم، لا ماركس، كان الأول في التأكيد على أنّ العمل يميّز الإنسان عن الحيوان. [Adriano Tilgher: **Homo faber**, 1929, English ed.] (الأثر: ما عناه بالنسبة إلى البشر عبر العصور [1930]). وبما أنّ العمل لا يلعب دورًا ذا أهمية في فلسفة هيوم، فإنه ذو أهمية تاريخية فحسب، فبالنسبة إليه، لم تجعل هذه الخاصية الحياة البشرية أكثر إنتاجًا، بل فقط، أكثر صلابة وأكثر ألمًا من حياة الحيوان. غير أنه من المهمّ، في هذا الإطار، أن نسجّل مدى العناية التي أكّد بها هيوم وكرّر أنه لا التفكير ولا التعقّل هما اللذان يميّزان الإنسان عن الحيوان، وأنّ سلوك السوائم يثبت أنها قادرة على كليهما.

(2) **Wealth of Nations.** Everyman's ed. II, 302

يستخدمون أقلّ بكثير للإنتاج منه [87] للإنتاج دون جهد، لقد كان التفكير فيهم قبل الزمن الحديث عندما كانت المماهاة بين العمل والعبودية. وما كانوا يتركونه وراءهم مقابل استهلاكهم كان لا شيء أكثر أو أقلّ من حرية أسيادهم، أو في لغة حديثة، القدرة الإنتاجية لأسيادهم.

وفي عبارات أخرى، فإنّ التمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج يحتوي، وإن لم يخل الأمر من ضرر، على التمييز الأساسي أكثر بين العمل والأثر[1]. وبالفعل، فإنه علامة كلّ عمل أن لا يدفع مقابلًا، وأنّ نتيجة مجهوده تقريبًا مستهلك بمجرّد أن يكون الجهد مبذولًا. ورغم ذلك، فإنّ هذا المجهود، ورغم تفاهتِه، يولد من ضرورة كبيرة ويحرّكه دافع أكثر قوة من أيّ شيء آخر، لأنّ الحياة نفسها تعتمد عليه. إنّ العصر الحديث بشكل عامّ وكارل ماركس بالذات إن استطعنا القول، قد أجبرا بواسطة الإنتاجية الواقعية، للنوع الإنساني الغربي، ونزعا بفعل نزعة لا تقاوَم تقريبًا إلى اعتبار كلّ عمل بمثابة أثر وإلى الحديث عن الحيوان العامل في عبارات توافق الإنسان الصانع أكثر، مع أمل دائم في بقاء خطوة واحدة فقط لإقصاء العمل نهائيًا والضرورة معًا[2].

ولا شكّ أنّ التطوّر التاريخي الراهن الذي أخرج العمل من خِفيته إلى المجال

(1) إنّ التمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج يعود إلى الفيزيائيين الذين ميزوا بين الطبقات المنتجة والمالكة والعقيمة. وبما أنهم كانوا يعتقدون أنّ المصدر الرئيسي لكلّ إنتاجية يتمثل في القوى الطبيعية للأرض، فإنّ معيارهم للإنتاجية كان مرتبطًا بخلق أشياء جديدة لا بحاجات البشر ورغباتهم. وهكذا، فإنّ المركيز دي ماريبو، صاحب الخطب المشهورة، يطلق تسمية «عقيمة» على «طبقة العمال الذين لا تكون أعمالهم مع ذلك منتجة، وإن كانت ضرورية لحاجات البشر ونافعة للمجتمع»، وهو يوضّح تمييزه بين الأثر العقيم والأثر المنتج بمقارنته الاختلاف بين صقل حجر وإنتاجه (انظر:
Jean Dautry, «La notion de travail chez Saint-Simon et Fourrie» **Journal de psychologie normale et pathologique,** vol LII, n°1 - [January-March 1955]).

(2) لقد صاحب هذا الأمل ماركس منذ بداية مسيرته إلى نهايتها، وإننا لنجد بعد، في **Deutsche Idelogie** Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befrein, sondern sie aufzuheben [**Gesamtausgabe**, Part I, Vol. 3,p. 185].

وبعد عقود لاحقة، يذكر ماركس في الجزء الثالث من رأس المال:
(Das kapital, chap, 48: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten aufhürt» [Max-Engels **Gesamtausgabe**, Part II[Zürich,1933] p. 873).

العمومي حيث كان بإمكانه أن ينظّم [88] وأن يقسم[1]، قد كوّن حجة ذات بال في تطوّر هذه النظريات. ولكن حتى الحدث الأكثر دلالة، في هذا الصدد، قد توقّعه علماء الاقتصاد الكلاسيكيون واكتشفه كارل ماركس وهو أنّ: نشاط العمل نفسه دون اعتبار الظروف التاريخية وبمعزل عن مكانه في المجال الخاص أو في المجال العمومي، يمتلك بالفعل «إنتاجية» خاصة به، ولا يهمّ كم هشّة وخاطفة يمكن أن تكون منتجاته. وهذه الإنتاجية لا تكمن في منتوجات العمل، بل في «الطاقة» البشرية التي لا يستنفذها إنتاج وسائل عيشها وبقائها، ولكن التي يمكن أن تكون قادرة على إنتاج «فائض» أي: أكثر مما هو ضروري لـ «إعادة إنتاجه الخاص». وليس سبب ذلك العمل نفسه بل فائض «قوّة العمل» (**Arbeitskraft**) الذي يفسّر إنتاجية العمل، واستعمال ماركس لهذه العبارة، مثلما لاحظ «أنجلز»، قد كوّن العنصر الأكثر أصالة وثورية لكامل نسقه[2]. وهي مختلفة عن إنتاجية الأثر، التي تضيف أشياء جديدة للصناعة البشرية، فإنّ إنتاجية قوة العمل تنتج أشياء «عرضيّة» فقط وتهتمّ قبل كلّ شيء بوسائل إعادة إنتاجها الخاصّة؛ وبما أنّ قوّتها ليست مستنفذة متى أمّنت إعادة إنتاجها الخاصّة، فإنه يمكن استعمالها لإعادة إنتاج أكثر من حياة، ولكنها لا «تنتج» أبدًا شيئًا آخر، عدا «الحياة»[3]. وبواسطة القهر العنيف في مجتمع عبودي أو بواسطة الاستغلال في المجتمع الرأسمالي في زمن ماركس الخاص، فإنه بالإمكان توجيهها بحيث يكفي عمل البعض لحياة الجميع.

ومن هذه الوجهة الاجتماعية الخالصة للنظر، وهي وجهة نظر كامل العصر الحديث، ولكن التي وجدت أحسن تعبير عنها والأكثر اتساقًا [89] في عمل ماركس، فإنّ كلّ عمل «منتج»، والتمييز القديم بين أداء «الأعمال العبودية» التي

---

(1) في مدخل الكتاب الثاني لثروة الأمم ["Evryman's" ed. I,241ff] يؤكّد آدم سميث على أنّ الإنتاجية تنتج عن تقسيم العمل أكثر من كونها تنتج عن العمل نفسه.

(2) انظر: مقدمة أنجلز في:
«Wage, Labour and Capital» (in Marx and Engels,Selected Works [London,1950] ,I, 384)
حيث كان ماركس، قد استعمل العبارة الجديدة بشيء من التأكيد.

(3) لقد أكد ماركس، دائمًا وخاصة في شبابه، على أنّ الوظيفة الرئيسية للعمل كانت «إنتاج الحياة» وبالتالي رأى أنّ العمل ينبغي أن يُجمع مع التكاثر (انظر: Deutsche «Ideologie», p19) وكذلك («Wage, Labor and Capital» p. 77).

لا تترك أي أثر، وإنتاج الأشياء التي تدوم بقدر يكفي لتكديسها، هو تمييز يفقد صلاحيته. إنّ وجهة النظر الاجتماعية مماهية، كما رأينا سابقًا، لتأويل لا يأخذ بعين الاعتبار إلّا مسار حياة النوع البشري، وفي نسق مرجعياته، فإنّ كلّ شيء يصبح موضوع استهلاك. وفي «نوع إنساني اجتماعي» تمامًا، يكون هدفه الوحيد هو صيانة المسار الحيوي، ـ وهذا هو، للأسف، المثل الأعلى، غير الطوباوي بالمرة، الذي قاد نظريات ماركس[1] ـ فإنّ التمييز بين العمل والأثر سيزول تمامًا؛ فكلّ أثر سيصبح عملًا لأنّ كلّ الأشياء ستُفهم لا بالنظر إلى كيفيتها العالمية، والموضوعية، بل باعتبارها نتائج لقوة عمل حياتية ووظائف للمسار الحيوي[2].

وإنه لمهمّ أن نسجّل أنّ التمييز بين العمل المؤهّل والعمل غير المؤهّل، وبين العمل الفكري والعمل اليدوي، لا يلعب أي دور لا في الاقتصاد السياسي

---

(1) غالبًا ما استعمل ماركس العبارات **vergesellschafteter Mensch** أو **geselleschaftliche Menschheit**، لكي يبيّن هدف الاشتراكية. [انظر: على سبيل المثال، الجزء الثالث من «رأس المال»، ص873، والعاشر من «أطروحات حول فورباخ»]: (إنّ وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع «المدني» ووجهة نظر المادية الجديدة في «المجتمع البشري» أو «الإنسانية الاجتماعية»). [«الآثار المختارة»، .II 367] يتعلق الأمر بحذف الهوّة الفاصلة بين الوجود الفردي والوجود الاجتماعي للإنسان، بحيث يكون الإنسان «في كينونتهِ الأكثر فردية وفي الوقت نفسه كائنًا اجتماعيًا». (**Gemeinwesen Jugendschriften** p. 113) [a] وغالبًا ما يُسمي ماركس هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان **Gattungswesen**، كينونته عضوًا في النوع، وعبارة ماركس الشهيرة «اغتراب الذات»، هي قبل كل شيء اغتراب الإنسان عن كينونته **Gattungswesen Ibid** p.89) «Eine unmittelbare konsequenz davon, dass der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von **dem** Menschen».

إنّ المجتمع المثالي حالة حيث تنتج كلّ النشاطات البشرية طبيعيًا عن «الطبيعة» البشرية مثلما ينتج الشمع عن النحل؛ أن نعيش وأن نعمل ونعيش سوف يصبحان شيئًا واحدًا والشيء نفسه، وسوف لن نقول بعد ذلك إنّ الحياة «تبدأ بالنسبة إلى [من يعمل] حيث يتوقف [نشاط العمل]». («الأجر، العمل ورأس المال»، ص77).

(2) إنّ ما يعيبه ماركس، في الأصل، على المجتمع الرأسمالي، لم يكن مجرّد تحويله لكلّ الأشياء إلى سلع، بل هو «تصرّف العامل تجاه منتوج عمله كما لو كان شيئًا غريبًا عنه». «das der Arbeiter zum produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand **Jugendschriften,** p.83 sich verhalt»

وفي عبارة أخرى، فإنّ أشياء العالم، عندما تكون قد أُنتجت على يد الإنسان تصبح إلى مدى ما، مستقلة عن الحياة البشرية و«مغتربة» عنها.

الكلاسيكي، ولا في أعمال ماركس. فبالمقارنة [90] مع إنتاجية العمل، تكون بالفعل ذات أهمية ثانوية. إنّ كلّ نشاط يتطلّب قدرًا من التأهيل، وهذا شأن نشاط التنظيف والطهي وليس ذلك أقلّ شأنًا من كتابة كتاب أو بناء منزل. إنّ التمييز لا يطبق على أنشطة مختلفة بل يشير فقط إلى بعض المستويات وإلى بعض الخصائص داخل كلّ واحد منها. ويمكن أن يكون له بعض الأهمية من خلال التقسيم الحديث للعمل، حيث تكون المهامّ الموكولة إلى الشبّان وغير المؤهّلين وتؤدي إلى الجمود، باعتبارها اهتمام حياة بأكملها. غير أنّ هذه النتيجة لتقسيم العمل - حيث يقسّم نشاط ما إلى أجزاء عديدة بحيث يحتاج كلّ مؤدّ مختصّ إلى قدر ضئيل من التأهيل - هي نتيجة تنزع إلى إلغاء العمل المؤهّل تمامًا، مثلما توقّع ماركس ذلك. ونتيجة ذلك أنّ ما يُشترى وما يُباع في سوق العمل ليس المهارة الفردية بل «قوّة العمل»، التي ينبغي أن يمتلك كلّ كائن بشري حيّ نفس القدر منها تقريبًا. إضافة إلى ذلك، وبما أنّ الأثر غير المؤهل هو تناقض في العبارة، فإنّ التمييز نفسه صالح فقط لنشاط العمل، ومحاولة استعماله بمثابة نسق مرجعيات تظهر أنّ التمييز بين العمل والأثر قد تمّ لصالح العمل.

وإنّ الصّنف الأكثر شعبية للعملين اليدوي والفكري مختلف تمامًا. هنا يكون الرّابط الكامن بين من يعمل بيديه ومن يعمل بفكره هو مجددًا المسار العملي. ففي الحالة الأولى يؤدّى العمل بواسطة الفكر، وفي الحالة الثانية بواسطة جزء آخر من الجسد. بيد أنّ التفكير، وهو الذي يمكن أن نفترضه باعتباره عمل الفكر، ورغم أنه يشبه شيئًا ما العمل - باعتباره كذلك مسارًا لا ينتهي إلّا بالحياة نفسها - هو كذلك أقلّ «إنتاجية» من العمل؛ فإذا كان العمل لا يترك أثرًا دائمًا فإنّ التفكير لا يترك شيئًا ملموسًا البتّة. إنّ التفكير لا يظهر البتّة هو نفسه في أشياء مادية، وبمجرّد أن يرجو العامل بذهنه تجسيد أفكاره فإنه عليه أن يستعمل يديه وأن يكتسب مهارات يدوية تمامًا مثل أيّ عامل آخر. وفي عبارات أخرى، فإنّ التفكير والعمل نشاطان مختلفان لا يلتقيان فعلًا البتة؛ فالمفكر الذي يريد أن يعرف العالمُ «مضمون» أفكاره يجب عليه أن يتوقّف عن التفكير قبل كلّ شيء، وأن يتذكّر أفكاره. إنّ التذكّر في هذه الحالة، كما في كلّ الحالات الأخرى، يهيّئ غير الملموس والعابر لماديتهما الممكنة؛ إنه بداية مسار الأثر، ومثلما هو شأن اعتبار الحرفيّ للأنموذج الذي يقود عمله، هو المستوى [91] الأكثر ابتعادًا عن المادّة

والتجسيد. إنّ الأثر نفسه يتطلّب دائمًا شيئًا من المادّة التي سيُنفّذ عليها والتي ستتحوّل إلى شيء من العالم، وذلك من خلال الصناعة بما هي **نشاط الإنسان الصّانع**. إنّ الخاصية العاملة المميّزة للعمل الفكري ليست ناتجة عن «أثر أيدينا» أقل ممّا هي ناتجة عن أيّ نوع آخر من العمل.

ويبدو مقبولًا، وهو سائد بالفعل أن نربط التمييز الحديث بين العمل الفكري والعمل اليدوي بالتمييز القديم بين الفنون الحرة و«الفنون العبودية»، ولكنّ العلامة المميِّزة بين هذين الصنفين من الفنون ليست البتّة «درجة أعلى من الذكاء»، أو أنّ «الفنان الحر يعمل بدماغه بينما يعمل» التاجر القذر «بيديه». إنّ المقياس القديم هو أساسًا سياسي. فالمشاغل التي تتضمّن **prudentia** أي: القدرة على الحكم الحذر وهي خاصية رجل الدّولة، ووظائف المصلحة العمومية (**ad hominum utilitatem**)[1]، مثل الهندسة المعمارية، والطب والزراعة[2] هي مشاغل حرة. وكلّ المهن، مهنة كاتب ليست أقلّ من مهنة النجار، هي مهن «مقرفة» وغير لائقة بمواطن له كلّ الحقوق، والأسوأ هي التي نعتبرها الأكثر نفعًا مثل «بائعي الأسماك والجزّارين، والطّهاة ومربّي الدّواجن والصّيادين»[3]. ولكن ليست هذه المهن بالضرورة قائمة على العمل الجسدي فحسب. وهنالك أيضًا صنف ثالث يتقاضى فيه الفرد أجرًا على الجهد ذاته (**operae** مميّزًا عن **opus**، أي: النشاط

---

(1) سأتبع، تيسيرًا للأمور، التحليل الذي قدّمه شيشرون للمشاغل الحرّة ولمشاغل العبودية في «De Officiis, i. 50» ـ 54. إنّ مقاييس «**prudentia**» و«**utilitas**» أو «**utilitas hominum**» توجد في الفقرتين 151 و155 (وتبدو لي ترجمة لفظ **prudentia** باعتبارها «درجة عالية من الذكاء»، كما فعل فالتر ميلر في «Loeb classical library edition»، خاطئة). [أما في العربية فقد ترجم ذلك المصطلح عند المحدثين عند نقل أرسطو أو ميكافيلي بالحذر والتعقل، وعند القدامى بجودة الروية والحكمة العملية كما عند ابن سينا والفارابي ومسكويه والغزالي، وتبدو حنة آرندت أقرب إلى اختيار المحدثين من العرب هـ. ع].

(2) إنّ تصنيف الزراعة بين الفنون الحرّة هو بالتأكيد، روماني بحقّ. وهو ليس ناتجًا عن أي «منفعة» خاصة بالزراعة كما يمكن أن نفهم، بل ينتج بالأحرى عن الفكرة الرومانية للـ **patria** التي يحتلّ بحسّبها المجال العمومي، لا مدينة روما فقط، ولكن **ager romanus** كذلك.

(3) إنّ هذا المنفعة من أجل مجرّد العيش هي ما يُسميه شيشرون «**mediocris utilitos**» (الفقرة 151)، والتي يحذفها من الفنون الحرة. وتبدو لي الترجمة مرة أخرى مخطئة لهدفها؛ فهذه ليست «وظائف لا تُشتق منها أية فائدة صغيرة للمجتمع»، بل هي مشاغل في تعارض واضح مع المشاغل المذكورة آنفًا، تعلو على المنفعة المبتذلة للثورات الاستهلاكية.

الخالص يميز عن[92] الأثر)، وفي هذه الحالات فإنّ «الأجر في حدّ ذاته هو دليل عبودية»[1].

إنّ التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري، ورغم أننا نحاول إرجاعه إلى القرون الوسطى[2] هو حديث وله سببان مختلفان جدًا، ولكنهما معًا مميّزان كذلك لمناخ العصر الحديث. ومثلما هو الأمر في الظروف الحديثة بحيث يكون على كلّ انشغال أن يثبت نفعه للمجتمع في مجمله، فمنذ أن أصبح نفع الانشغالات أكثر من كونها قابلة للنقاش وذلك بسبب تمجيد العمل، فإنه قد كان من الطبيعي جدًا أن يرغب المثقفون ـ هم كذلك ـ في أن يُحتسبوا ضمن السكّان العاملين. غير أنه، في الوقت نفسه، وفي تناقض في الظاهر مع هذا التطوّر فإنّ الحاجة والتقدير، لهذا المجتمع من أجل أعمال «ثقافية» قد ارتفعا إلى درجة غير مسبوقة في تاريخنا ما عدا ما كانت عليه في قرون انحطاط الإمبراطورية الرومانية. ولعلّه من الأفضل في هذا الإطار تذكّر أنه خلال التاريخ القديم كانت مصالح «الكتبة» الفكرية سواء كانت في خدمة حاجات المجال العمومي أو حاجات المجال الخاصّ، كانت يؤدّيها العبيد وتقدر بناءًا على ذلك. وإنّ بيروقراطية الإمبراطورية الرومانية فقط مع رفعة الأباطرة الاجتماعية والسياسية قد حققتا ردّ اعتبار للمصالح «الفكرية»[3]. وبما أنّ [93]

---

(1) لقد رأى الرومان الفرق بين **opus** وoperae حاسمًا بحيث كان لهم شكلان مختلفان للعقد، الـ **locatio operis** والـ locatio operarum وكان للثاني دور غير ذي بال، وذلك لأنّ أغلب الأعمال المضنية يقوم بها العبيد. [انظر: ادغار لونيغ،
Handworterbuch der **Edgar Loening Staatswissenschaften**[1890], I, 742ff.).

(2) لقد عرّفت الـ opera liberalia في القرون الوسطى بالأثر الذهني أو بالأحرى الفكري. انظر:
Otto Neurath: Beiträge zur Geschichte der opera servilia. **Archiv für sozialwissenschaft und sorsial politik**, vol. XLI 1915, n°2.

(3) يصف هـ. فالون هذا المسار تحت حكم ديوكلتيان :Diocletian «إنّ الوظائف التي كانت في الماضي عبودية قد جعلت نبيلة، ورُفعت إلى أول مراتب الدول، إنّ هذا الاعتبار الذي أشيع من الإمبراطور إلى الخدم الأول في القصر، وإلى علية القوم في الإمبراطورية، كان ينزل إلى كلّ درجات الوظائف العمومية...؛ ولقد أصبح المرفق العمومي مركزًا عموميًا»، و«الأشغال الأكثر عبودية...، والأسماء التي ذكرنا في وظائف العبودية، قد ألبست بريقًا يظهر من جديد من شخص الأمير». انظر: .**(Histoire de l'esclavage dans l'antiquite** [1847], III, 126 and 131).
وقبل هذا الرفع من شأن المصالح، فإنّ الكَتبة قد وضعوا في رتبة مع حرّاس المنشآت العمومية، أو حتى مع الرجال الذين يوصلون المصارعين إلى حلبة الصراع. [المرجع السابق، ص171]. ويبدو من المُلاحظ أنّ الرفع من شأن «المثقفين» قد تزامن مع إرساء قواعد البيروقراطية.

المثقّف ليس «عاملًا» ـ منشغلًا مثل كل عامل آخر، وانطلاقًا من الحرفي الأكثر تواضعًا إلى أكبر «فنان» بإضافة شيء آخر دائمًا، فإنه أمكن، للصناعة البشرية ـ فإنه يشبه، ولا أحد أكثر منه، خادم «آدم سميث» رغم أنّ وظيفته هي أقلّ حفاظًا على مسار الحياة سليمًا، وتوفير تجديدها من أن تكون ضمان سير الآليات العملاقة البيروقراطية المتنوعة التي يأكل مسارها مصالحهم، ويلتهم إنتاجهم الخاصة بنفس السرعة وبنفس القدر من القسوة التي يسير بها المسار البيولوجي نفسه[1].

12
الطبيعة الشيئية للعالم

إن احتقار العمل في النظرية القديمة وتمجيده في النظرية الحديثة يبنيان موقفهما على من يشتغل أو على الموقف من النشاط الذاتي بعدم الثقة من مجهوده المؤلم وأحيانًا أخرى بالإعجاب بإنتاجيته. ولعلّ ذاتية الاعتبار أكثر وضوحًا في التمييز بين العمل السهل والعمل الصعب. ولكن قد رأينا أنه على الأقلّ في حالة ماركس ـ الذي باعتباره أكبر منظّري العمل المحدثين، يلعب دور حجر الزاوية في هذه النقاشات ـ، تُقاس إنتاجية العمل بالأشياء التي يتطلّبها المسار الحيوي لكي يعيد إنتاج نفسه؛ إنها تكمن في الفائض المحايث لقوّة العمل الإنساني، لا في كيفية ولا في خاصية الأشياء التي ينتجها. وبالمثل، فإنّ الرّأي اليوناني الذي كان يعتبر الرسّامين أفضل من النحّاتين، لم يكن يقوم على أساس أفضلية الرّسم[2]. ويبدو أنّ [94] التمييز بين العمل والأثر الذي كثيرًا ما تعنّت منظّرونا في إهماله، والذي كثيرًا ما تشبثت ألسنتنا بالحفاظ عليه، أصبح بالفعل

(1) «إنّ عمل بعض أنظمة المجتمع المحترمة أكثر هو مثل عمل الخدم، غير منتج لأي قيمة»، كما يقول آدم سميث، ويجمع بينها «كل الجيش والبحرية»، و«عمالة القطاع العمومي»، والوظائف الحرة، مثل «رجال الكنيسة، ورجال القانون، والأطباء ورجال الأدب من كل الأصناف». وأثرهم «مثل فصاحة الممثلين وتحميس الخطباء للجمهور، أو نغم الموسيقيين، تفنى في نفس لحظة إنتاجها». [مرجع مذكور I ص 295 ـ 296]. ومن الواضح أنّ سميث لم يكن ليجد صعوبة في ترتيب عملنا ذوي الطوق الأبيض حول أعناقنا.

(2) وعلى العكس، فمن المشكوك فيه أن يكون هناك رسم يمكن تذوّقه مثل تمثال زوس في الأولمب لفيدياس، وهو تمثال له قوة ساحرة تجعل المرء ينسى كلّ الهموم والأحزان؛ ومن لم يره فإنه قد عاش دون جدوى، الخ.

مجرّد فرق في الدرجة، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار خاصية عالمية الشيء المنتج ـ مكانه ووظيفته ومدّة بقائه في العالم ـ. فالتمييز بين خبز تكون «حياته المتوسّطة»، لا تتجاوز يومًا البتّة، وطاولة وهي تبقى بيسر طيلة أجيال، هو بالتأكيد أكثر وضوحًا وأكثر حسمًا من الفرق بين خباز ونجار.

إنّ التفرقة بين اللغة والنظرية التي لاحظناها في البداية تظهر، إذن، أنها تفرقة بين اللغة «الموضوعية» المتجهة إلى العالم، واللغة التي نتكلّم والنظريات الذاتية المتجهة إلى الإنسان والتي تُستعمل في محاولاتنا للفهم. إنّ اللغة والتجارب الإنسانية الأساسية التي يغطّيها أكثر من النظرية التي تعلّمنا أنّ أشياء العالم التي تمرّ «الحياة العملية» فيما بينها، لها طبيعة جدّ متنوّعة وتنتجها أنواع أنشطة جدّ مختلفة. فباعتبارها بمثابة أجزاء من العالم، تضمن منتوجات الأثر ـ لا منتوجات العمل ـ الدّوام والاستدامة اللذان لا يكون العالم ممكنًا البتّة من دونهما. وداخل هذا العالم من الأشياء الدّائمة نجد ثروات الاستهلاك التي تؤمّن الحياة وسائل تحقّق بقائها، إنها ما تحتاجه أجسادنا وما ينتجه عملها، ولكن دون استقرار خاصّ، فهذه الأشياء المعدّة للاستهلاك المتواصل، تظهر وتختفي في وسط من الأشياء التي لا تُستهلك ولكن تُستعمل ونحن باستعمالها نعتاد عليها. وبما هي كذلك، فإنها تولّد الاعتياد على العالم وتقاليده وعلاقاته بين البشر والأشياء تمامًا مثل علاقاته بين البشر بعضهم بعضًا، وما تمثّله ثروات الاستهلاك بالنسبة إلى حياة الإنسان هو ما تمثّله أشياء الاستعمال بالنسبة إلى عالمه. فمنها تستمدّ ثروات الاستهلاك خاصيتها باعتبارها أشياء، واللغة التي لا تمكّن نشاط العمل من تكوين أيًّا من الأشياء الصّلبة وغير اللفظية تمامًا مثل «مصدر»، تقترح أنه من المحتمل جدًّا أننا لن نعلم حتى ما هو شيء ما دون أن يكون أمامنا «أثر أيدينا».

ومتميّزة عن كلّ من ثروات الاستهلاك وأشياء الاستعمال، توجد أخيرًا [95] «منتوجات» الفعل والخطاب، وهي معًا تكوّن نسيج العلاقات والشؤون البشرية. وإذا تُركت لنفسها، فإنه ينقصها لا فقط الطابع الملموس للأشياء الأخرى، بل هي حتى أقلّ استدامة وهي عقيمة أكثر ممّا ننتج للاستهلاك. إنّ

واقعية هذه المنتوجات لا تنفصل أبدًا عن الكثرة البشرية وعن الحضور الدائم للآخر الذي يمكن أن يرى وأن يسمع، وبالتالي يشهد على وجودها. وأن نفعل وأن نتكلّم هما مظهران خارجيان للحياة البشرية التي تعرف نشاطًا واحدًا وهو، وبالرغم أنه مرتبط بالعالم الخارجي بطرق متعدّدة، ليس بالضرورة ظاهرًا فيه ولا يحتاج إلى أن يُرى ولا أن يُسمع ولا أن يُستعمل ولا أن يُستهلك لكي يكون واقعيًّا: إنّه نشاط التفكير.

بيد أنه، وإذا اعتبرنا الفعل والكلام والتفكير لا تنتمي إلى العالم، فإنها تملك كثيرًا من العلاقات المشتركة ممّا يملكه كلّ منها مع الأثر أو العمل، إنها نفسها لا «تنتج»، فهي لا تنتج شيئًا إنها عقيمة كما هو حال الحياة نفسها. ولكي تصبح من أشياء العالم، أي: مكاسب ووقائع وأحداث وأنساق أفكار، فإنه ينبغي أولًا أن تُرى وأن تُسمع وأن تُتذكّر وأن تُحوّل بعد ذلك وأن يتجسد فيها كما لو كانت في الأشياء وفي الأشعار والمؤلّفات أو الكتب وفي اللوحات الزيتية وفي النحت، وفي كلّ أصناف التسجيلات والوثائق والمعالم. إنّ كامل العالم الواقعي للشؤون البشرية يعتمد من أجل واقعيته ومن أجل مواصلة الوجود، أوّلًا، على حضور الآخرين الذين رأوا واستمعوا وسيتذكّرون، وثانيًا على تحوّل غير الملموس إلى أشياء ملموسة. ومن غير الذاكرة ومن دون التجسد الذي تحتاجه الذاكرة من أجل تحقّقها والذي يجعل منها بالفعل، وكما كان يقول اليونانيون، أمّ كلّ الفنون، فإنّ الأنشطة الحيّة بواسطة الفعل، والكلام والتفكير ستفقد واقعيتها عند نهاية كلّ مسار وستزول كما لو أنها لم توجد قطّ. إنّ التجسيد الذي ينبغي أن يحصل لها لتبقى في العالم فديته أن اللغة تعوّض دائمًا ما يولد من «الفكر»، ما وجد بحقّ لحظة ما باعتباره «فكرًا حيًّا» حيث ينبغي أن تدفع هذه الفدية لأنّها ليست من هذا العالم أساسًا، ولأنها في حاجة إلى نشاط من طبيعة مختلفة تمامًا، ولأنها بالتالي في حاجة إلى مساعدة نشاط ما من طبيعة مختلفة تمامًا من أجل واقعيتها وتجسيدها، فهي لا تنفصل عن المهارة التي تبني الأشياء الأخرى في الصناعة الإنسانية.

إنّ واقعية العالم البشري وصلابته تقومان قبل كلّ شيء على [96] واقع أننا محاطون بأشياء أكثر استدامة من النشاط الذي أنتجها، وأكثر استدامة فرضيًّا حتى

من حياة منتجيها. إنّ الحياة البشرية، بما هي تبني العالم، منخرطة في مسار تجسيد ثابت، ودرجة الانتماء إلى العالم التي تتمتع بها الأشياء المنتجة التي تكوّن الصناعة البشرية تقوم على مدى دوامها في العالم نفسه.

13

العمل والحياة

إنّ الأشياء الملموسة الأقلّ استدامة هي الأشياء التي يحتاجها المسار الحيوي نفسه. إنّ استهلاكها يبقى بالكاد بعد الفعل الذي ينتجها؛ وفي عبارات «لوك»، فإنّ كلّ «الأشياء الطيّبة» التي هي «فعلًا نافعة لحياة الإنسان» ولـ «ضرورة الحفاظ على البقاء»، هي «بشكل عامّ تدوم مدّة قصيرة، بحيث إنها ـ إذا لم تُستهلك بالاستعمال ـ فإنها ستتدهور وتفسد من تلقاء نفسها»[1]. فبعد وقت قصير في العالم، تعود هذه الأشياء إلى المسار الطبيعي الذي وفّرها إمّا بواسطة استهلاكها داخل المسار الحيوي للحيوان البشري، وإمّا بواسطة التدهور، وذلك في الشكل الذي أعطاها إيّاه الإنسان والذي تكتسب من خلاله مكانها العابر في الأشياء التي يصنعها الإنسان. إنها تزول بسرعة أكبر أكثر من أيّ جزء في العالم، وإذا اعتبرناها من جهة انتمائها إلى العالم، فإنها أقلّ ارتباطًا بهذا العالم وهي في الوقت نفسه أكثر الأشياء طبيعية. ورغم أنها من صنع الإنسان، فإنها تأتي وتذهب، وتنتج وتُستهلك وفق الحركة الدورية الدائمة للطبيعة. وحركة الجهاز الحيّ، هي حركة دورية كذلك، ولا يُستثنى من ذلك الجسم البشري طالما بإمكانه مقاومة المسار الذي يسكن كيانها ويجعلها حية. إنّ الحياة مسار يستنفذ الاستدامة في كلّ مكان، ويستهلكها ويزيلها، إلى حدّ أنّ المادة الميتة حصيلة الدورات الصغيرة والمفردة والمسار الحيّ، تعود إلى الدورة الكونية العظيمة للطبيعة التي لا توجد فيها لا بداية ولا نهاية، حيث تتحرّك كلّ الأشياء في إعادة دائمة وخالدة.

لا تعرف الطبيعة ولا الحركة الدورية التي تفرضها على الكائنات الحية الولادة ولا الموت كما نفهمهما. إنّ حياة الكائنات البشرية وموتها ليسا مجرّد حدثين طبيعيين[97]، إنهما يرتبطان بعالم يظهر فيه أفراد فريدون من نوعهم، وغير

(1) Locke,op. cit ,sec. 46.

قابلين للتعويض ولا للتكرار. إنّ الحياة والموت يفترضان عالمًا ليس في حركة ثابتة ولكنه عالم تجعل استدامته ودوامه النسبي الحدوث والزوال أمرين ممكنين، عالم كان قد وُجد قبل ظهور أيّ فرد فيه وسوف يبقى بعد زواله. فمن دون عالم يولد فيه البشر ويموتون، لن يكون هناك أيّ شيء سوى عدم التغيّر والعود الأبدي، والخلود الدائم للنوع البشري وخلود الأنواع الحيوانية الأخرى، إنّ فلسفة حياة لا تصل إلى نتيجة مثلما تصوّر نيتشه، عند إقرار «العود الأبدي» (**ewige Wiederkehr**) باعتباره المبدأ الأعلى للكائن، هي فلسفة لا تعلم عمّا تتحدّث.

غير أنّ كلمة «حياة» لها معنى مختلف تمامًا إذ ا ارتبطت بالعالم لكي تعني الزمن الفاصل بين الحياة والموت، فهي محدّدة ببداية وبنهاية، أي: بالحدثين المهمين للظهور والزوال في العالم، فهذه الحياة تتبع حركة مستقيمة بحزم يسبّبها المحرّك البيولوجي الذي يتقاسمه الإنسان مع كائنات حية أخرى والذي يحافظ دائمًا على الحركة الدورية الطبيعية. والخاصية الرئيسية لهذه الحياة البشرية المخصوصة، التي يكون ظهورها وزوالها حدثين لهذا العالم هي أن تكون هي نفسها ملأى بأحداث يمكن في الآخر أن تروى باعتبارها قصة، ويمكن أن تؤسس سيرة حياة؛ فعن هذه الحياة، أي: العيش (**bios**) بالمقابلة مع مجرد الحياة (**zoe**)، كان أرسطو يقول إنها: «بشكل ما نوع من [المراس هـ ع.] **praxis**»[1]. لأنّ الفعل والخطاب اللذين كما رأينا سابقًا، كانا يرتبطان في التصوّر اليوناني للسياسة، هما بالفعل النشاطان اللّذان ستكون نتيجتهما النهائية قصّة متّسقة كفاية إلى حدّ أنها يمكن أن تقصّ، مهما كانت أحداثها الواحدة تلو الأخرى، وأسبابها عرضيّة ومجانية.

إنه داخل العالم البشري فقط تظهر حركة الطبيعة الدّورية في النموّ وفي التّدهور. فمثل الحياة والموت، هما كذلك، ليسا حدثين طبيعيين بحقّ، إنهما لا يملكان أيّ مكان في الدّورة المتواصلة التي لا تعرف التعب والتي يتحرّك فيها كلّ تدبير الطبيعة بشكل دائم. فعندما تدخل العالم الذي صنعته يد الإنسان فقط يمكن للمسارات الطبيعية أن توسم [98] بالنموّ والتّدهور؛ وإذا اعتبرنا منتجات الطبيعة،

---

(1) السياسة 1254 a7.

هذه الشجرة أو الكلب، بمثابة أشياء فردية بحيث ننتزعها من محيطها «الطبيعي» ونضعها في عالمنا نحن، عندها تبدأ في النمو والتدهور. وفيما تُظهر الطبيعة نفسها في الوجود البشري عبر الحركة الدائرية لوظائفنا الجسدية، فإنها تشعر بحضورها في العالم الذي صنعته يد الإنسان عبر تهديده الدائم بالنمو المبالغ فيه، وإما بالفساد. إنّ الخاصية المشتركة لكلّ من المسار البيولوجي في الإنسان ومسار النمو والتدهور في العالم، هي أنهما جزء من الحركة الدورية للطبيعة، وبالتالي فهما يتكرّران دون نهاية؛ وكلّ الأنشطة البشرية التي تنبثق عن ضرورة التغلب عليهما مرتبطة بالدّورات الدّائمة للطبيعة، ولا تملك في ذاتها لا بداية ولا نهاية بحقّ؛ ويختلف العمل الذي ينتهي حينما يُنجز الشيء ويصبح جاهزًا لأن يُضاف إلى عالم الأشياء المشتركة، عن العمل الذي يتحرّك دائمًا في نفس الدائرة التي يفرضها المسار البيولوجي للعضوية الحية، ونهاية الأتعاب والآلام التي لا تأتي إلّا مع موت هذه العضوية فحسب[1].

---

(1) في أولى الكتابات حول العمل إلى حدود الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، فإنه كان من غير النادر التأكيد على الترابط بين العمل والحركة الدورية لمسار الحياة، وهكذا، فإنّ Schulze - Delitzsch. في محاضرة Die Arbeit ليبزيغ 1863، قد بدأ بوصف للدورة الرغبة ـ الجهد ـ التلبية ـ «Beim letzten Bissen fangt shon die Verdauungan» ـ. غير أنه في الكتابات الضخمة حول مشكل العمل لما بعد الماركسية، فإن الكاتب الوحيد الذي أكّد على هذا المظهر الأكثر أساسية لنشاط العمل ونظّر له هو بيار نافيل، الذي مثّل كتابه **La vie de travail et ses problèmes (1954)** واحدًا من أكثر المساهمات أهمية، ولعلها المساهمة الحديثة الأكثر أصالة. وعندما يدرس الخصائص المميّزة ليوم العمل باعتباره متميزًا عن مقاييس أخرى لزمن العمل، يقول التالي: «إنّ الخاصية الأساسية هي طابعه الدوري أو الإيقاعي، وهذا الطابع مرتبط في الوقت نفسه بالروح الطبيعي والكسمولوجي لليوم... وبطابع الوظائف الفيزيولوجية للكائن البشري، التي يشترك فيها مع الأنواع الحيوانية العليا... إنه من البديهي أن يكون على العمل منذ البداية الارتباط بإيقاعات ووظائف طبيعية» [ورد الشاهد في الأصل بالفرنسية هـ. ع.]. ومن هنا يتبع الطباع الدوري لاستنفاد قوة العمل وإعادة إنتاجها التي تحدّد وحدة زمن يوم العمل. إنّ فكرة نافيل الأكثر أهمية هي أنّ الطابع الزمني للحياة البشرية باعتبارها ليست مجرد جزء من حياة النوع يتعارض تمامًا مع الطابع الزمني ليوم العمل. «إنّ الحدود الطبيعية العليا للحياة... ليست مليئة، مثل حدود اليوم، من الضرورة وإمكانية إعادة الإنتاج، بل على العكس، هي مليئة من استحالة التجدد إن لم يكن على مقياس النوع. إنّ الدور يتحقق مرة، ولا يتجدد». ص 19 ـ 24. ورد الشاهد في الأصل بالفرنسية هـ. ع]

عندما عرّف ماركس العمل باعتباره «أيض الإنسان مع الطبيعة» [99] ومسار تكون فيه «مادّة الطبيعة مكيّفة بتغيّر شكل حاجات الإنسان» بحيث إنّ «العمل قد اختلط مع موضوعه»، فإنه قد أشار بوضوح إلى أنه «يتكلّم فيزيولوجيا»، وأنّ العمل والاستهلاك ليسا إلّا مستويين من الدورة الدائمة للحياة البيولوجية[1]. وتحتاج هذه الدورة إلى الصيانة بالاستهلاك، والنشاط الذي يوفّر وسائل الاستهلاك وهو نشاط العمل[2]. وكلّ ما ينتجه العمل يهدف إلى أن يُلتهم في مسار الحياة البشرية مباشرة تقريبًا، وهذا الاستهلاك، وهو يجدّد مسار الحياة، ينتج ـ أو بالأحرى يعيد إنتاج ـ «قوّة عمل» جديدة ضرورية للعناية بالجسد[3]. ومن وجهة نظر متطلّبات [100] مسار الحياة نفسه، و«ضرورة البقاء» كما وضعها لوك

(1) رأس المال طبعة المكتبة الحديثة الترجمة الإنكليزية ص201. إنّ هذه الصيغة متواترة، في أثر ماركس وتتكرر دائمًا بنفس العبارات تقريبًا: العمل هو الضرورة الطبيعية الدائمة لإقامة الأيض بين الإنسان والطبيعة. (انظر: على سبيل المثال .**Das kapital** vol I, part 1, chap 1, sec 2 And Part 3, chap5 إنّ معيار الترجمة الإنكليزية لطبعة المكتبة الحديثة (ص 50، 205)، لا يدرك دقّة ماركس). إننا نجد نفس الصياغة تقريبًا في الجزء III لـ «Das kapital»، ص872. ومن البديهي، أنّ ماركس، حين يتكلم، مثلما اعتاد أن يفعل، عن «مسار حياة المجتمع» لا يفكّر بالاستعارة.

(2) لقد كان ماركس يسمّي العمل «الاستهلاك المنتج» **رأس المال**، الترجمة الإنكليزية، طبعة المكتبة الحديثة، ص204، ولا يغيب عن باله أنه وضعية فيزيولوجية.

(3) إنّ كامل نظرية ماركس تقوم على الفكرة الأولى بأنّ العامل ينتج قبل كل شيء، حياته الخاصة بإنتاج وسائل عيشه. وفي كتاباته الأولى فكّر «أنّ البشر بدأوا ينتجون وسائل عيشهم». «Deutsche Ideologie, p10»، وهذا هو بالفعل، المضمون الحقيقي لتعريف الإنسان باعتباره **حيوانًا عاملًا**. علمًا وأنه من الملاحظ أنه في مقاطع أخرى لم يكن ماركس مكتفيًا بهذا التعريف لأنه لا يميّز بدقة كافية، الإنسان عن الحيوان، «إنّ العنكبوت ينجز عمليات تشبه عمليات الحائك، والنحلة تخجل أكثر من مهندس معماري عند بنائها لخلاياها الشمعية. ولكن ما يميز أسوأ مهندس معماري عن أمهر نحله، هو أنه يشيّد هذا البناء في خياله، قبل أن يشيّده في الواقع. وفي نهاية كل مسار عمل، فإننا نحصل على نتيجة كانت قد وجدت بعدُ في خيال العامل في بدايته». «**رأس المال**»، طبعة المكتبة الحديثة، ص198. ومن البديهي أنّ ماركس لم يعد يتكلّم عن العمل بل عن الأثر الذي لم يكن يهمه، وخير حجة على ذلك هي أنّ عنصر الخيال الأكثر أهمية على ما يبدو لم يكن يلعب أيّ دور في نظريته في العمل. وفي الجزء الثالث لـ «**رأس المال**» يعيد أنّ فائض العمل على الحاجات المباشرة يصلح «للتوسيع المتدرّج لمسار إعادة الإنتاج». ص 272 ـ 278. ورغم بعض الترددات، فإن ماركس يبقى مقتنعًا أنّ «ميلتون قد أنتج «الفردوس المفقود» لنفس السبب الذي يجعل دودة القزّ تنتج حريرًا». (نظريات فائض القيمة، لندن 1951، الترجمة الإنكليزية، ص186).

فإنّ العمل والاستهلاك يتبع أحدهما الآخر عن كثب إلى درجة أنهما يكوّنان حركة واحدة تقريبًا، يجب أن تبدأ من جديد بمجرّد أن تنتهي.

إنّ «ضرورة البقاء» تحكم كلًّا من العمل والاستهلاك، والعمل عندما يخلط ماديًّا الأشياء التي توفرها الطبيعة و«يجمعها» و«يهضمها»[1] يحقّق في الواقع ما يفعله الجسد بطريقة أكثر حميمية عندما يستهلك طعامه. كلاهما مساران ملتهمان يحصلان على المادة ويحطّمانها و«الأثر» الذي يحقّقه العمل على مادته هو إعداد تحطيمها المفترض. هذا الفهم لنشاط العمل، المحطّم والملتهم هو مرئي فقط من وجهة نظر العالم، ومتميز عن العمل الذي لا يهيء المادّة للخلط بل يحوّلها إلى أداة بغية الاشتغال عليها واستعمال المنتوج النهائي. ومن وجهة نظر الطبيعة، فإنّ الأثر هو بالأحرى، الذي يحطّم أكثر من العمل، بما أنّ مساره ينتزع المادة من أيدي الطبيعة دون إرجاعها إليها في الأيض السريع للجسد الحي.

ومرتبطة على قدم المساواة بالدورات الدائمة للحركات الطبيعية، ولكن ليست المفروضة بشكل أكيد على الإنسان بواسطة «وضع الحياة البشرية» نفسها[2]، هي المهمّة الثانية للعمل، وصراعه الدّائم وغير المنتهي ضدّ مسارات النموّ والتدهور اللذين تكتسح الطبيعة بواسطتهما دائمًا الصناعة البشرية، وهي تهدّد ديمومة العالم وقدرته على الاستعمال البشري. إنّ حماية العالم والمحافظة عليه ضدّ المسارات الطبيعية هي من المهامّ التي تتطلّب التطبيق الرتيب لمشاقّ مكرّرة يوميًّا. هذا الصراع للعمل، وهو مميّز عن الاكتمال الأساسي السلمي الذي يخضع فيه العمل لأوامر حاجات الجسد الملحّة، رغم أنه أقلّ «إنتاجًا» من الأيض المباشر للإنسان مع الطبيعة، له رابط أكثر التصاقًا بالعالم الذي يدافع عنه ضدّ [101] الطبيعة. ففي الحكايات القديمة والقصص الأسطورية فإنها قد افترضت ثوب عظمة الصراعات البطولية ضد مخاطر ساحقة، مثلما هو الشأن في حكاية «هرقل» الذي يعدّ تنظيفه لإسطبلات أوجياس من ضمن «الأشغال» البطولية الاثني عشر. إنّ فكرة مماثلة للمكاسب البطولية التي تتطلب قوة كبيرة وشجاعة والتي تمثّلت في روح الصراع ظهرت واضحة في الاستعمال القروسطي لكلمة، **travail**، **labor**، **arebeit**. ولكنّ

(1) لوك، مصدر مذكور، sec 46 and 27.

(2) المصدر السابق، sec 34.

الصراع اليومي الذي يلتزم فيه الجسد البشري بالمحافظة على العالم نظيفًا ويمنع تدهوره يشبه قليلًا الأعمال البطولية. إنّ قوة التحمل الضرورية لإصلاح كلّ صباح ما أفسده البارحة، ليس من الشجاعة، وما يجعل المجهود شاقًا، ليس الخطر، بل التكرار الذي لا ينتهي. إنّ أشغال هرقل لها شيء مشترك مع كلّ المكاسب الكبيرة وهي أنها فريدة من نوعها، ولسوء الحظ فإنّ إسطبل أوغياس الأسطوري هو الوحيد الذي سيبقى نظيفًا بعد بذل المجهود وبعد إكمال المهمة.

14
العمل والخصوبة

إنّ الصّعود المفاجئ والمدهش للعمل الذي انتقل من الرتبة الأخيرة، ومن الوضع الأكثر احتقارًا إلى المنزلة الأرفع باعتباره الأكثر تقديرًا من بين الأنشطة الإنسانية، قد بدأ حينما اكتشف لوك أنّ العمل مصدر كلّ ملكية، وتواصل في اتجاهه حينما أقرّ آدم سميث أنّ العمل مصدر كلّ ثروة ووجد ذروته في «نسق العمل» لماركس[1]، حيث أصبح العمل مصدر كلّ إنتاجية والتعبير عن إنسانية الإنسان. غير أنه من بين هؤلاء الثلاثة، فإنّ ماركس كان مهتمًا بالعمل بما هو عمل؛ لقد اهتمّ لوك بمؤسسته «الملكية الخاصة» بما هي أصل المجتمع وقد أراد سميث أن يفسّر التقدم دون هوادة لتكديس غير محدود للثروة وأن يضمنه. غير أنّ المفكّرين الثلاثة ـ وماركس خاصة بأكثر قوة واتّساق ـ كانوا يعتبرون العمل بما هو قدرة الإنسان الأكبر لبناء العالم، والعمل بما هو النشاط الأكثر طبيعية والأكثر غرابة عن العالم في الأنشطة الإنسانية، فإنّ كلًا منهم ـ ومرّة أخرى لا أحد أكثر من ماركس ـ قد وجدوا أنفسهم فريسة لتناقضات فعلية. ويبدو هذا مستندًا لطبيعة المشكلة نفسها [102] بحيث أنّ الحلّ الأكثر بداهة لهذه التناقضات، أو بالأحرى أنّ السبب الأكثر بداهة الذي من أجله كان ينبغي أن يبقى هؤلاء الكتّاب الكبار غير مدركين لها، هو خلطهم بين الأثر والعمل، بحيث إنهم كانوا ينسبون للأثر خصائص لا تخصّ إلا العمل. إنّ هذا الخلط يؤدي دائمًا إلى سخافات ظاهرة،

---

(1) إنّ العبارة هي لكارل دانكمان Dunkmann Karl «Soziologie der Arbeit 1933, p71»، الذي لاحظ، وهو محقّ في ذلك، أنّ عنوان كتاب ماركس الكبير [رأس المال] غير ملائم وقد كان ينبغي أن يُسمى «System der Arbeit»

رغم أنه ليس عادة صارخًا مثلما هو الشأن في هذه الجملة لفبلان: «إنّ الدليل الدائم على العمل المنتج هو منتوجه المادّي، والمشترك بعض الأشياء للاستهلاك»[1]، حيث يكون «الدليل الدّائم» التي يبدأ بها لأنه يحتاجها من أجل إنتاجية العمل التي تُعتبر ضرورية، هي محطّمة للتوّ بواسطة «الاستهلاك» الذي ينتهي معه، والذي تتطلّبه بشكل ما البداهة الواقعية للظاهرة نفسها.

وهكذا فإنّ لوك، ومن أجل تجنيب العمل عار «إنتاج أشياء ذات ديمومة قصيرة» فقط، كان عليه إدخال المال ـ «شيء يدوم ويمكن للبشر أن يحافظوا عليه دون أن يفسد» ـ إنه نوع من الفعل الخارق «deus ex machina» التي من دونها لا يمكن للجسد العامل في خضوعه إلى المسار الحيوي، أن يصبح أصل أيّ شيء دائم مثل الملكية، لأنه لا وجود «لأشياء دائمة» يمكن الحفاظ عليها للبقاء رغم مسار العمل. وحتى ماركس، الذي عرّف الإنسان باعتباره حيوانًا عاملًا كان عليه أن يسلّم بأنّ إنتاجية العمل بحقّ تبدأ فقط مع التشيؤ (Vergegenstandlichung) مع «إقامة عالم موضوعي من الأشياء» (Erzeugung einer gegenständlichen well)[2]. ولكن مجهود العمل لا يعفي أبدًا الحيوان [103] العامل من إعادة نفس المجهود ويبقى بالتالي «ضرورة دائمة، تفرضها الطبيعة»[3]. وعندما يؤكّد ماركس

(1) إنّ هذه الصياغة الغريبة لـ Thorstein Veblen، ترد في كتابه the theory of the leisure class [1917، ص44].

(2) لا ترد كلمة Vergegenstandlichen كثيرة التواتر في كتابات ماركس، بل هي تظهر في سياق حاسم انظر: **Jugendschriften** ص88: «Das praktische Erzengen einer gegenstandlichen welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewahrung des Menschen als eines bewussten Gattungswesen... (Das Tier) produzier unter der Henschaft des unmittelbaren Bedurfnisses, wahrend der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben».

هنا مثلما هو الأمر في مقطع من «رأس المال»، مذكور في الهامش رقم (2) ص (122)، فإنّ ماركس يستعمل، بشكل بديهي، تصورًا مختلفًا تمامًا للعمل، أي: أنه يتكلّم عن الأثر وعن الصنع. ونفس التشيؤ يذكر في Das kapital (الجزء I، القسم 3، الفصل 5)، وإن كان بشكل ملتبس بعض الشيء: «(Die Arbeit) is vergegenstndlicht und der Gegenstand ist verarbeitet». إنّ التلاعب بتعدد معاني الألفاظ باستعمال الكلمة Gegenstand يعتم ما يحدث بالفعل في المسار: فبواسطة التجسد قد أنتج شيء جديد، بل إنّ «الموضوع» الذي حوّله هذا المسار إلى شيء، من وجهة نظر المسار، مادّة فقط، وليس شيئًا. (إنّ الترجمة الإنكليزية لطبعة المكتبة الحديثة ص201، لا تدرك معنى النص الألماني وبالتالي تحجب الالتباس).

على أنّ العمل «مسار يبلغ نهايته في المنتوج»[1]، فإنه ينسى تعريفه الشخصي لهذا المسار باعتباره «الأيض بين الإنسان والطبيعة»، الذي فيه يكون المنتوج «مخلوطًا» بطريقة آنية، ومستهلكًا ومنعدمًا بواسطة مسار الجسد الحيوي.

وبما أنه لا لوك ولا سميث يهتمّ بالعمل باعتباره عملًا، فإنه بإمكانهما أن يسمحا لنفسيهما ببعض التمييزات التي في الواقع يمكن أن تعادل تمييزًا في المبدأ بين العمل والأثر، كما لو أنه لم يكن من أجل ترجمة تعالج الخصائص الأصلية للعمل باعتبارها إضافية فقط. وهكذا، فإنّ «سميث» يسمّي «العمل غير المنتج» كلّ الأنشطة المرتبطة بالاستهلاك، كما لو أنّ هذا كان خاصية غرضية وقابلة للإهمال لشيء تتمثّل طبيعته الحقيقية في أن يكون منتجًا. فالاحتقار الكبير الذي يصف بواسطته كيف أنّ «المشاقّ المهنية تفنى لحظة تأديتها وقليلًا ما تترك وراءها أثرًا أو قيمة»[2]هو الأكثر ارتباطًا بالرأي ما قبل الحداثي في هذا المجال أكثر من تمجيده الحديث. لقد كان سميث ولوك يعرفان كذلك أنه ليس كلّ نوع من العمل «يضع على كلّ شيء اختلاف القيمة»[3]، وأنه يوجد نوع من النشاط الذي لا يضيف شيئًا «لقيمة الموادّ التي يفعل فيها»[4]، ومن المؤكّد أنّ العمل كذلك، يضيف إلى الطبيعة شيئًا من لدن الإنسان، ولكن النسبة بين ما تعطيه الطبيعة ـ «الأشياء الطيّبة» ـ وما يضيفه الإنسان، هو العكس بالضبط لما هي عليه في منتوجات العمل. إنّ «الأشياء الطيّبة» للاستهلاك لا تفقد أبدًا طبيعيتها تمامًا، ولا تختفي الحبّة في الخبز مثلما تختفي الشجرة في الطاولة. وهكذا فإنّ لوك، ورغم أنه يعير اهتمامًا صغيرًا لتمييزه بين «عمل جسدنا وأثر [104] أيدينا»، كان عليه أن يعترف بالاختلاف بين الأشياء «ذات المدّة القصيرة»، وتلك التي «تدوم» مدّة طويلة لكي «يمكن للبشر الاحتفاظ بها دون أن تفسد»[5]. إنّ الصعوبة بالنسبة إلى «سميث» و«لوك» كانت هي نفسها، لقد كان على منتوجاتهما أن تدوم مدة

(1) إنّ هذه الصّيغة تتكرر بكثافة في أعمال ماركس، انظر: على سبيل المثال، «Das Kapital» الجزء I (طبعة المكتبة الحديثة ص50)، والجزء III ص873 ـ 874.

(2) «Des Prozess erlischt im Produkt **Das kapital**, vol I, Pont3, chapt 5.

(3) آدم سميث، مصدر مذكور، I، ص 295.

(4) لوك، مصدر مذكور، I, sec 40.

(5) آدم سميث، مصدر مذكور، I, 294.

(6) مصدر مذكور، sec 46 و47.

كافية في عالم الأشياء الملموسة لتصبح «ذات قيمة»، وبسبب ذلك فإنه ليس من المهمّ أن تعتبر القيمة كما عرّفها لوك بما هي شيء يمكن أن يحافظ عليه ويصبح ملكًا أو كما عرّفها سميث بما هي شيء يدوم مدة كافية لكي يمكن مبادلته مقابل شيء آخر.

ولكن هذه مجرّد تفاهات مقارنة بالتناقض الأساسي الذي يميز كامل فكر ماركس، وهي موجودة ليس أقلّ في الجزء الثالث من [كتاب، هـ. ع.] رأس المال منه في كتابات ماركس الشابّ. إنّ موقف ماركس من العمل، وهذا تجاه الموضوع المركزي لفكره، كان دائمًا موقفًا ملتبسًا[1]. فبينما كان العمل «ضرورة دائمة فرضتها الطبيعة»، فإنّ النشاط الأكثر إنسانية والأكثر إنتاجًا من بين نشاطات الإنسان، أي: الثورة، حسب ماركس، لا تملك مهمّة تحرير الطبقات الكادحة، بل تملك مهمّة تحرير الإنسان من العمل. فحين يلغى العمل فقط فإنه يمكن «لمجال الحرية» أن يعوّض «مجال الضرورة». لأنّ «مجال الحرية يبدأ فقط حيث ينتهي العمل الذي تحدّده الحاجة والنفع الخارجي»، حيث تنتهي «قاعدة الحاجات المادية المباشرة»[2] إنّ تناقضات أساسية وصارخة مثل هذه، نادرة لدى [105] كتّاب من الدّرجة الثانية، وهي في عمل الكتّاب الكبار تقود مباشرة إلى مركز عملهم. وفي حالة ماركس، الذي لا يمكن أن نشكّك في ولائه وفي استقامته في وصف الظواهر كما ظهرت لعيانه، فإنّ التناقضات الخطيرة في عمله، والتي سجّلها كلّ الدارسين، لا يمكن أن تعود إلى الاختلاف «بين وجهة النظر العلمية

(1) إنّ كتاب **«l'être et le travail»**، Jules Vuillemin (1949) مثال جيّد لما يحدث إذا حاول المرء حلّ التناقضات المركزية والالتباسات لأفكار ماركس. وهذا ممكن فقط إذا تخلى المرء عن البداهة الظاهرة تمامًا وبدأ يتعامل مع تصوّرات ماركس، كما أنها قد كوّنت هي نفسها لعبة تركيب معقدة من التجريدات. وهكذا، فإنّ العمل «يتولّد، على ما يبدو، من الضرورة»، ولكنه «في الواقع يحقق أثر الحرية، ويؤكّد سلطتنا»؛ وفي العمل «تعبّر الضرورة (بالنسبة إلى الإنسان)، عن حرية مخفية». ص 15 ـ 16. وأمام هذه المحاولات في التبسيط المفرط، فإنه بإمكان المرء أن يتذكّر الموقف الرئيسي لماركس ذاته تجاه أثره مثلما يذكر Kautsky في الطرفة التالية: لقد سأل Kautsky ماركس في 1881، إذ ما لم يكن يعتزم طبع آثاره الكاملة، فأجاب ماركس: «يجب أن تُكتب هذه الآثار أولًا». Kautsky, **Aus der Frühzeit des Marxmismus**. 1935, p. 53.

(2) Das Kapital III, 873. وفي الـ **Deutsche Ideologie** كان ماركس قد صرّح بأنّ «die kommunistische Revolution... die Arbeit beseitigt (p59).

بعد أنّ كان قد صرّح في صفحات سابقة (ص 10) بأنه بواسطة العمل فحسب، يميّز الإنسان نفسه عن الحيوانات.

للمؤرّخ ووجهة النظر الأخلاقية للنبيّ»[1] ولا إلى حركة جدلية تحتاج إلى النقيض، أو الشرّ، لإنتاج الإيجابي أو الخير. يبقى الأمر أنه في كلّ المستويات في عمله، عرّف ماركس الإنسان باعتباره حيوانًا عاملًا وبعد ذلك جلبه إلى مجتمع تكون فيه هذه القوّة الأكبر والأكثر إنسانية غير ضرورية. إننا نُترك أمام الخيار الصعب بين العبودية المنتجة والحرية غير المنتجة.

وهكذا يُطرح السؤال لماذا أراد كل من لوك وأتباعه، رغم ثقابة نظرهم الخاصّ أن يجعلوا العمل، بتعنّت، مصدر الملكية والثروة، وكلّ القيم، وأخيرًا مصدر إنسانية الإنسان؟ أو في عبارات أخرى، ما هي التجارب المحايثة لنشاط العمل التي تجلّت أهميتها للزمن الحديث؟

تاريخيًّا، فإنّ المنظّرين السياسيين منذ القرن السابع عشر كانوا أمام مسار غير معهود إلى حدّ تلك اللحظة من نموّ الثروات، نموّ الملكية ونموّ الاكتساب. وفي محاولة لتفسير هذه الزيادة الثابتة، فإنّ اهتمامهم قد انصبّ بشكل طبيعي على ظاهرة مسار النموّ ذاته، بحيث إنه ولأسباب سيكون علينا مناقشتها لاحقًا[2]، فإنّ مفهوم المسار أصبح المفهوم المفتاح للعصر الجديد وللعلوم التاريخية والطبيعية التي أنشأها. ومنذ البداية، فإنّ هذا المسار، وبسبب عدم نهايته الظاهرة، قد فهم باعتباره مسارًا طبيعيًّا، وبشكل أكثر خصوصية في مظهر المسار الحيوي نفسه. والخرافة الفجّة للعصر الحديث ـ أنّ «المال ينتج المال» ـ وبنفس الشكل فإنّ رؤيته السياسية الأدقّ ـ أنّ القوّة تولّد القوّة ـ يدين بحقيقته إلى المجاز الضمني للطبيعة الخصبة للحياة. ومن بين كلّ الأنشطة الإنسانية، فإنّ العمل وحده لا الفعل ولا الأثر، لا ينتهي أبدًا [106]، ويتقدّم آليًّا وهو متوافق مع الحياة نفسها خارج مناط القرارات الإرادية أو المقاصد الإنسانية المعقولة.

ولعلّه لا شيء يشير بشكل أوضح إلى مستوى تفكير ماركس وإخلاص أوصافه لواقع الظواهر أكثر من كونه قد أسّس كلّ نظريته على فهم العمل والإنجاب باعتبارهما ضربين لنفس مسار الحياة الخصبة. لقد كان العمل بالنسبة

(1) الصيغة لإدموند ويلسن في **Edmund Wilson,To the Finland Station (Anchor ed., 1953)**، ولكن هذا النقد معهود في الكتابات الماركسية.

(2) انظر الفصل السادس الفقرة 42، ص 321، فيما يتلو من هذا الكتاب.

إليه «إعادة إنتاج لحياة الفرد الخاصة»، وهو ما ضمن بقاء الفرد، وكان الإنجاب إنتاج «حياة الآخرين»، وهذا ما ضمن الحفاظ على النوع[1]. وهذه الرّؤية هي كرونولوجيا (علم قياس الزمن) مصدر نظريته الذي لا ينسى، وهو ما بلوره بعد ذلك بواسطة استبدال «العمل المجرّد» بقوّة عمل العضوية وفهم فائض القيمة باعتباره كميّة قوة العمل التي ما تزال موجودة بعد إنتاج وسائل إعادة إنتاج العامل الخاصة. وهكذا يبدو بعمق تجربته بلغ ما لم يبلغه أي من أسلافه الذين يدين لهم عدا ذلك بكلّ إلهاماته الحاسمة تقريبًا، ولا من أخلافه. لقد أطّر نظريته، نظرية العصر الحديث، بأكثر الأفكار قدمًا وبأكثرها دوامًا في طبيعة العمل، وهو، وفق التقليد العبري كما هو الشأن بالنسبة إلى التقليد الكلاسيكي، كان مرتبطًا بالحياة بشكل حميمي في مثل حميمية الإنجاب. مثلما أنّ المعنى الحقيقي لإنتاجية العمل التي اكتشفت حديثًا أصبح واضحًا في إنتاج ماركس، حيث يؤسس على معادلة الإنتاجية والخصوبة بشكل يجعل التطوّر الشهير للقوى المنتجة للنوع في مجتمع وفرة «الأشياء الطيّبة»، لا يخضع، في الواقع، لقانون آخر، ولا يخضع لضرورة أخرى إلّا إلى الوصية الأساسية: «تكاثروا وتزايدوا»، التي يظهر فيها كما لو أنّ صوت الطبيعة نفسها يكلّمنا.

إنّ خصوبة الأيض الإنساني في الطبيعة الناتجة عن الكثرة الطبيعية لقوة العمل تشارك أيضًا في ما نلاحظه من إفراط في تدبير الطبيعة. إنّ «السّعادة المباركة والفرح» للعمل هي الطريقة الإنسانية في اختبار السعادة المحضة للعيش التي نتقاسمها مع كلّ المخلوقات الحية، وهي حتى الطريقة الوحيدة التي يمكن للبشر أن يبقوا ويتحرّكوا برضى في الدورة الطبيعية بين الشقاء والراحة، والعمل والاستهلاك، بالتواتر الهادئ الذي به يتتابع النهار والليل والحياة والموت. [107] إنّ جزاء التعب والمشقّة يعتمد على خصب الطبيعة وعلى الثقة التامة في كون من أنجز عمله في «التعب والمشقة» يبقى جزءًا من الطبيعة في مستقبل أبنائه وأبناء أبنائه. إنّ العهد القديم، الذي، على خلاف العصر الكلاسيكي القديم، اعتبر الحياة مقدّسة وبالتالي لم يعتبر لا الموت ولا العمل شرًّا (وأقلّ من ذلك حجة ضد الحياة)[2]، قد بيّن في قصص الأسياد

(1) Deutsche Ideologie, p17

كيف كانوا غير قلقين حول الموت، وكيف لم يكونوا يحتاجون لا خلودًا أرضيًّا فرديًا ولا ضمان خلود أرواحهم، وكيف يبدو لهم الموت في الشكل المعهود لليل وللسكون والراحة الأبدية «بعد شيخوخة سعيدة، وهم هرمون ملؤهم الأيام».

إن سعادة الحياة ككل والمحايثة للعمل، لا يمكن أن توجد في الأثر ولا يمكن أن تخلط مع الارتياح الذي لا يمكن الإفلات منه، والفرح الخاطف الذي يتبع التحقق ويصاحب النجاح. إن سعادة العمل، هي أنّ المجهود وجزاءه يتبع أحدهما الآخر بنفس القدر الذي يتبع به إنتاج وسائل العيش استهلاكها،[108] بحيث إنّ الفرح يصاحب المسار نفسه تمامًا مثلما تصاحب اللذّة عمل جسد في صحة جيّدة. إنّ «سعادة السواد الأعظم» التي عمّمنا فيها الفرح وقربناه إلى الأذهان، وهو فرح تمتّعت به الحياة الأرضية دائمًا قد فهم في شكل «مثل أعلى» والواقع الأساسي للإنسانية العاملة. إنّ حق متابعة هذه السعادة لا يمكن، بالفعل

(1) ليس الموت، في أي مكان في الكتاب المقدّس «أجر الخطيئة». وليست اللعنة التي طُرد بها الإنسان من الفردوس، تعاقبه بالعمل والولادة؛ إنها قد جعلت العمل شاقًّا، والولادة يملؤها الألم. وحسب سفر التكوين، فإنّ الإنسان (آدم)، كان قد خلق حتى يسهر على الأرض (adamah)، ومثلما يبيّن اسمه، وهو الصيغة المذكّرة «للأرض». انظر: «سفر التكوين»، 5: 2، 15. «ولم يكن على آدم أن يحرث الـ adamah، وقد كان هو الربّ قد خلق آدم من غبار الـ adamah، وهو الربّ قد أخذ آدم ووضعه في جنّة عَدَن حتى يفلحها وحتى يحفظها». (أواصل ترجمة مارتن بوبر Martin Buber وفرانز روزنزفايغ Franz Rosenzweig «Die Schrift» .(Berlin, n. d.) إنّ كلمة «الحرث» التي أصبحت فيما بعد كلمة العمل في العبرية، leawod، لها معنى «أن يخدم». واللعنة (3: 17 ـ 19)، لا تذكر هذه الكلمة، ولكن المعنى واضح: إنّ المصلحة التي من أجلها خلق الإنسان قد أصبح الآن عبودية. إنّ سوء الفهم العامي للعنة سببه تأويل غير واع للكتاب المقدس في ضوء الفكر اليوناني. إنّ سوء الفهم عادة ما يتجنبه الكتّاب الكاثوليكيون، انظر: على سبيل المثال جاك لـو كـلارك: Jacques Leclercq, **Lecons de droit naturel** Vol. IV, Part2 Travail ,Propriete (1946), p. 31: «إنّ عقوبة العمل هي نتيجة الخطيئة الأولى... إن الإنسان الذي لم يسقط كان قد عمل في حال البهجة، ولكنه قد عمل، أوج شرّ».: J. Chr. Nattermann, **Die moderne Arbeit soziologisch und theologisch betrachtet** 1953, p9. إنه لمهمّ في هذا الإطار أن نقارن اللعنة في الكتاب المقدّس مع التفسير الذي يبدو مشابهًا لمشقة العمل لدى هيزيود. إنّ هيزيود يذكر أنّ الآلهة ولكي تعاقب الإنسان سرقت منه الحياة انظر: n. 8، بحيث كان عليه أن يبحث عنها، بينما كان قبل ذلك، على ما يبدو، غير مجبر على فعل أي شيء سوى قطف ثمار الأرض من الحقول والأشجار. وهنا فإنّ اللعنة لا تتمثّل فحسب، في مشقة العمل بل في العمل نفسه.

إنكاره بنفس القدر الذي لا يمكن به إنكار الحقّ في الحياة؛ إنه حتى مماه له. ولكنه لا يشترك في شيء مع الحظّ السعيد الذي يكون نادرًا ولا يدوم طويلًا ولا يمكن متابعته لأنّ الحظّ يعتمد على حسن الطالع وما يعطيه أو يأخذه، رغم أنّ أغلب البشر في «بحثهم عن السعادة»، يركضون وراء الحظّ السعيد ويصبحون غير سعداء حتى إذا صادفهم، لأنهم يريدون أن يحتفظوا بحسن الطالع ويتمتّعوا به كما لو كان كثرة من «الأشياء الطيّبة» التي لا تنتهي. لا توجد سعادة دائمًا خارج الدورة المطلوبة لمشاقّ الانهاك ولذّة تجديد الحيوية، وكلّ ما يسبّب عدم توازن هذه الدورة ـ الفقر والخصاصة، حيث التعب يتبعه البؤس عوض تجديد الحيوية أو الثراء الكبير والحياة دون مجهود، حيث يعوّض القلق التعب وحيث دواليب الضرورة والاستهلاك والهضم ـ وهي عقيمة ولا ترحم ـ تطحن الجسد العاجز حتى الموت ـ فتُهدم السعادة الأساسية التي تنتج عن كوننا أحياء.

إنّ قوّة الحياة هي الخصوبة. والكائن الحي لا يُستنفد عندما يوفر ما هو ضروري لتكاثره الخاص، ويكمن «فائض قيمتها» في تزايدها الممكن. إنّ النزعة الطبيعية المتسقة لدى ماركس قد اكتشفت «قوّة العمل» باعتبارها ضربًا إنسانيًّا على نحو مخصوص للقوّة الحيوية التي تتمتّع بنفس القدرة التي للطبيعة على خلق فائض قيمة. إنّ ماركس وهو يهتمّ حصريًّا تقريبًا بهذا المسار نفسه، مسار «قوى المجتمع المنتجة»، الذي يكون في حياته مثلما هو الأمر في حياة كل نوع حيواني، يتوازن الإنتاج والاستهلاك دائمًا، ومسألة وجود أشياء العالم التي تقاوم استدامتها مسارات الحياة الملتهمة وتحافظ على بقائها بالرغم منها، لا تنكشف لذهنه البتّة. ومن وجهة نظر حياة الأنواع، فإنّ كلّ الأنشطة تجد بالفعل، قاسمها المشترك في العمل، والمقياس المميّز الوحيد هو مقياس وفرة الخيرات أو ندرتها لإدخالها في المسار الحيوي. وعندما أصبح كلّ شيء موضوعًا للاستهلاك، فإنّ فائض قيمة العمل لا [109] يغيّر الطبيعة، و«الديمومة القصيرة» للمنتوجات نفسها تفقد كلّ أهمية، وهذا الفقدان واضح في أعمال ماركس في الاحتقار الذي به يقارب التمييز الذي يكرّره، والذي كان لأسلافه بين العمل المنتج والعمل غير المنتج، أو بين العمل المؤهّل والعمل غير المؤهّل.

إنّ السبب الذي جعل أسلاف ماركس غير قادرين على تخليص أنفسهم من هذه التمييزات التي هي معادلة بشكل رئيسي للتمييز الأكثر أساسية بين الأثر

والعمل لا يعود إلى كونهم أقلّ «علمية»، بل يعود إلى كونهم ما زالوا يفكّرون وهم يستندون إلى فرضية الملكية الخاصة أو على الأقلّ إلى فرضية تملّك الثروة القومية. ولبلورة الملكية، فإنّ مجرّد الوفرة لا يمكن أن تكفي أبدًا، فمنتوجات العمل لا تصبح أكثر استدامة لمجرّد وفرتها، ولا يمكن أن تتكدّس ولا أن تُخزّن لتصبح جزءًا من ملكية فرد ما، وعلى عكس ذلك، فإنها تميل جدًّا إلى الاختفاء في مسار التملّك أو أن «تفسد»، إذا لم تُستهلك «قبل انتهاء صلاحيتها».

15

في الطابع الخاص للملكية والثروة

يبدو الأمر غريبًا للوهلة الأولى بالفعل حيث إن نظرية تنتهي بطريقة جدّ مقنعة في إلغاء كل ملكية، كان ينبغي أن تتخذ منطلقًا لها البلورة النظرية للمكلية الخاصة. غير أن هذه الغرابة تنقص إذا تذكرنا المظهر الجدالي لاهتمام العصر الحديث بالملكية، التي تفرض حقوقها بوضوح ضد المجال المشترك وضد الدولة. وبما أنه لم تقترح أي نظرية سياسية قبل الاشتراكية والشيوعية بلورة مجتمع من دون ملكية تمامًا، وبما أنه لم تظهر أية حكومة قبل القرن العشرين ميلًا جديًّا في مصادرة الملكية من مواطنيها، فإن مضمون النظرية الجديدة لم يكن بإمكانه بشكل أكيد أن يستلهم من الحاجة لحماية حقوق الملكية ضد التدخل المحتمل للإدارة الحكومية. ولكن إذا شئنا الدقة قلنا: إنه على عكس ما حصل الآن من وقوف كل نظريات الملكية بشكل بديهي على خط الدفاع، فإنّ علماء الاقتصاد لم يكونوا على خط الدفاع البتة بل كانوا على العكس من ذلك، معادين بشكل واضح لكل دائرة الحكومة، التي [110] يعتبرونها في أحسن الحالات «شرًّا ضروريًّا» و«انعكاسًا للطبيعة البشرية»(1). وفي أسوأ الظروف وجودًا طفيليًّا للمجتمع الذي يكون من دونه سويًّا بشكل كامل(2). فما دافع عنه العصر الحديث

---

(1) إنّ كتّاب العصر الحديث يتفقون جميعًا على أن الجانب «الخيّر» و«المنتج» للطبيعة البشرية ينعكس داخل المجتمع، بينما يجعل شرورها الحكم ضروريًّا. وكما صرّح توماس بان **Thomas Paine**، فإنّ «المجتمع تنتجه رغباتنا وينتج شذوذنا الحكم؛ إنّ هذا الشذوذ ينمّي سعادتنا بشكل إيجابي عبر توحيد عواطفنا، وهذه السعادة تفعل سلبيًّا بقمع رذائلنا... إنّ المجتمع في كلّ دولة خير، ولكن الحكم، حتى في أفضل دولة، هو شرّ ضروري» =

بحرارة لم يكن الملكية بما هي كذلك، بل كان النمو المبالغ فيه للملكية أو التملّك. فكما لو كان الأمر ضد كل الأعضاء التي حافظت على دوام «ميت» في عالم مشترك، فإنه قد صارع باسم الحياة، حياة المجتمع.

وليس من المشكوك فيه أن المسار الطبيعي للحياة موجود في الجسد، فإنه لا وجود لنشاط أكثر حيوية بشكل مباشر من العمل. و«لوك» لم يكن بإمكانه أن يكتفي بالتفسير التقليدي للعمل، والذي يكون بموجبه النتيجة الطبيعية والتي لا يمكن تجنّبها للفقر لا وسيلة لإلغائه أبدًا، ولا أن يكتفي بالتفسير التقليدي لأصل الملكية بواسطة الاكتساب والغزو أو بواسطة تقسيم أصلي للعالم المشترك[1]. فما كان يهمه في الواقع كان التملك ولقد كان هدف بحثه تملّك [111] العالم، الذي يكون طابعه الخاص في الوقت نفسه بلا شكّ ولا جدال.

ومن المؤكد أن لا شيء ذو طابع خاص أكثر من الوظائف الجسدية للمسار الحيوي فخصوبتها ليست مستبعدة، وإنه لمن الملاحظ، أن الحالات النادرة التي يحترم فيها «النوع البشري المتمدن» طابعًا خاصًا بالظبط خصوصية صارمة على

= (الحسّ المشترك، 1776). أو حسب ماديسون: «ولكن ما هو الحكم نفسه إذا لم يكن أكبر توبيخ يمكن أن يوجه إلى الطبيعة البشرية؟ وإذا كان البشر ملائكة فإنه لن يكون أيّ حكم ضروريًا، وإذا كانت الملائكة تحكم البشر، فإنه لن تكون أيّ مراقبة سواء خارجية أو داخلية ضرورية» (The Federalist [Modern Library ed.] p. 337).

(1) كان هذا هو رأي آدم سميث، على سبيل المثال، الذي كان شديد السخط حول «الانحلال العمومي للحكم»: «إنّ كامل أو تقريبًا كامل الدخل العمومي، يوظّف في أغلب البلدان للحفاظ عل أيد عاملة غير منتجة». (مصدر مذكور، .I, 306).

(2) لا شكّ في أنه «قبل 1690 لم يفهم أحد أنّ إنسانًا ما، له حق طبيعي في الملكية التي تنتج عن عمله، وبعد 1690 فإنّ الفكرة أصبحت بديهية للعلم الاجتماعي» (Richard Schlatter, **Private Property: The History of an Idea,** [1951] P156). إنّ تصوّري العمل والملكية كانا يقصي أحدهما الآخر بينما يتلازم العمل والفقر (**Ponos and penia Arbeit and Armut**) في معنى أنّ النشاط المطابق لحالة الفقر، كان العمل. وبالتالي فإنّ أفلاطون، الذي صرّح بأنّ العبيد العاملين كانوا «سيّئين»، لأنهم لم يكونوا سيدي الجزء الحيواني فيهم، قد قال نفس الشيء تقريبًا حول حالة الفقر. إنّ الفقير «ليس سيّد نفسهِ» (**penès on kai heautou mè kraton Seventh letter 351A**). ولا أحد من مجموع الكتّاب الكلاسيكيين قد فكّر في العمل باعتباره مصدرا ممكنًا للثراء. وحسب شيشرون، ـ ومن المحتمل أنه قد لخّص فقط، رأي معاصريه ـ فإنّ الملكية تنتج إما عن استيلاء قديم أو انتصار، وإما عن توزيع شرعي (**aut veter occupatione aut victoria aut lege** [De officiis i. 21]).

«الأنشطة» كالتي يجعلها المسار الحيوي نفسه ضرورية. ومن بين هذه، فإن العمل، ولأنه نشاط لا مجرّد وظيفة، لنقل أنه الأقل ذو طابع خاصّ، والوحيد الذي نشعر بأنه لا يحتاج إلى الاخفاء، غير أنه ما زال قريبًا من مسار الحياة بشكل كاف ليجعل حجة خصوصية التملك مقبولة بما هي متميّزة عن الحجة المختلفة جدًّا من أجل الطابع الخاص للملكية[1]. لقد أسّس «لوك» الملكية الخاصة على الشيء الأكثر ذي طابع خاصّ في التملّك، «ملكية [الإنسان] في شخصه الخاص»، أي: في جسده الخاص به[2]. إن «عمل أجسادنا وأثر أيدينا» أصبحا شيئًا واحدًا وهو نفسه، لأن كليهما «وسائل» لـ «التملك» ما «أعطاه... الرب... للبشر بشكل مشترك». وهذه الوسائل، الجسد والأيدي والفم هي وسائل التملك الطبيعية، لأنها لا «تنتمي إلى النوع البشري بشكل مشترك» بل هي معطاة لكل إنسان لاستعماله الخاص[3].

ومثلما أنه كان على ماركس أن يدخل قوة طبيعية، في «قوة عمل» الجسد، لتغيير إنتاجية العمل ومسارًا متقدمًا لنمو الثروة، فإن لوك، رغم نقص في الوضوح كان عليه أن يرجع الملكية إلى أصل طبيعي للتملك لكي يفتح ممرًا داخل حدود وجدران هذا العالم الثابتة، التي تفصل ما يمتلكه كل إنسان ملكية خاصة من هذا العالم «عن المشترك»[4]. والذي ما زال ماركس يشترك فيه مع «لوك» هو أنه تمنّى أن يرى مسار نمو الثروة بمثابة مسار طبيعي، وهو يتبع آليًّا قوانينه الخاصة خارج القرارات المتعمدة والغايات. وإذا كان نشاط إنساني ما قابلًا لأن يدخل في المسار، فإنه سيكون «نشاطًا» جسديًّا لا يمكن لوظيفته الطبيعية أن تتوقف حتى وإن أراد المرء ذلك. وأن منع هذه «الأنشطة» [112] هو بالفعل أن نحطّم الطبيعة، وبالنسبة إلى كامل العصر الحديث، سواء تعلقنا بمؤسسة الملكية الخاصة أو اعتبرناها بمثابة عقبة أمام نموّ الثروات، فإن كل تحكّم أو كل مراقبة مفروضة على مسار الثروة كان يعادل محاولة تحطيم حياة المجتمع نفسها.

---

(1) انظر: هامش (1) ص 105.

(2) مصدر مذكور، القسم 26.

(3) نفس المصدر، القسم 25.

(4) نفس المصدر، القسم 31.

إن تطور العصر الحديث وانبثاق المجتمع، حيث أصبح العمل، أخص كل الأنشطة الإنسانية عمومًا، وأصبح بإمكانه بلورة مجاله العمومي الشخصي، يجعل من الممكن الشك سواء في وجود الملكية بما هي امتلاك خاص لمكان في العالم يمكن أن يقاوم المسار الذي لا يمكن كبح جماحه لنمو الثروة. ولكن صحيح رغم ذلك أن الطابع الخاص لما يمتلكه المرء، بمعنى، عدم استقلاله التام «عن المشترك» لا يمكن أن يضمن أكثر مما هو عليه بواسطة تحويل الملكية إلى تملك أو بواسطة تأويل «الفصل عن المشترك» الذي يراه باعتباره النتيجة، و«المنتوج»، للنشاط الجسدي. وفي هذا المظهر، فإن الجسد يصبح بالفعل ماهية لكامل الملكية لأنه الشيء الوحيد الذي لا يمكن للمرء أن يتقاسمه مع الآخرين حتى إذا ما أراد ذلك. ولا شيء في الواقع، أقل اشتراكًا وأقل قابلية للتواصل، وبالتالي يشكل أكثر حماية أكيدة ضد نظر المجال العمومي وسمعه، مما يحصل داخل الجسد، لذّته وآلامه، وعمله واستهلاكه. وبالمثل، فلا شيء يلفظنا خارج العالم بطريقة أكثر جذرية من تركيز حصري على حياة الجسد، تركيز مفروض على الإنسان بالعبودية أو بقمة ألم لا يمكن تحمله. ومن يتمنّى، مهما كان السبب، أن يجعل الوجود الإنساني «خاصًا» بشكل كامل، ومستقلًّا عن العالم ومدركًا فحسب لكينونته الحية، عليه أن يؤسس حججه على هذه التجارب، وبما أن المشاق التي لا ترحم العبودية ليست «طبيعية»، ولكنها من صنع الإنسان وهي متناقضة مع الخصوبة الطبيعية للحيوان العامل الذي لم تستنفذ قوته ولم يبدّد وقته عندما أعاد إنتاج حياته الخاصة. إنّ التجربة «الطبيعية» التي تمثّل أساس الاستقلالية عن العالم سواء كانت رواقية أو أبيقورية ليست العمل أو العبودية بل الألم. إن السعادة التي تدرك في عزلة عن العالم والتي يتمتّع بها الفرد داخل حدود وجوده الخاص لا يمكن أن تكون سوى «غياب الألم» الشهير، وهو تعريف يجب أن تتفق عليه كل أشكال الحسّ المتسقة الثابتة. إن مذهب اللذة، المذهب الذي [113] يعتبر أن أحاسيس الجسد فقط هي الواقعية، ليس إلا الشكل الأكثر جذرية لطريقة حياة غير سياسية، وخاصة بالكامل، تطبيقًا لقول أبيقور **lathe biosas hai mé politeuesthai** («عش بالخفاء ولا تهتم بالعالم»).

عادة غياب الألم ليس إلا الشرط الجسدي لمعرفة العالم؛ وذلك فقط إذا

كان الجسد غير متشنج وبهذا لن يكون، بهذا التشنج، ملقى به على نفسه حتى تستطيع حواس الجسد أن تعمل بشكل عادي، وأن تتسلّم ما يقدّم لها. إن غياب الألم هو دائمًا ما «يحس به المرء» فقط في مستوى الفاصل الخاطف بين الألم وغيابه، والإحساس الذي يطابق مفهوم الحسيين للسعادة هو الارتياح من الألم أكثر من غيابه. إن حدة هذا الإحساس خارج حدود الشك؛ وبالفعل فلا يعادلها إلا إحساس الألم نفسه[1]. وإن المجهود الفكري الذي تطلبه الفلسفات التي تريد من أجل أسباب متعدّدة، أن «تحرّر» الإنسان من العالم، هو دائمًا فعل خيالي يكون فيه مجرّد غياب الألم يُشعر به باعتباره ارتياحًا ويتحقق بما هو كذلك[2].

[114] وفي كل الحالات، فإن الألم والارتياح منه هما تجربتا الحس المستقلتان عن العالم بشكل يجعلهما لا يحتويان على تجربة أي شيء من هذا العالم. إن الألم الذي سببه سيف أو الدغدغة التي تسببها ريشة لا يقولان شيئًا

---

(1) يبدو لي أنّ بعض الأشكال الخفيفة بل والشائعة للإدمان على المخدّرات، وهي الأشكال التي تعزى، في العادة، إلى الإدمان الذي تسببه المخدرات، يمكن أن تنتج، عن الرغبة في تكرار لذة ارتياح تصاحبها عاطفة جياشة. إنّ الظاهرة نفسها كانت معروفة جيدًا في العصر القديم، بينما وجدت في الأدب الحديث دعمًا واحدًا لأطروحتي، وذلك لدى «Jsak Dinesen» Converse at Night in Copenhagen, Last Tales, 1957, p338، حيث تسرد [أنواع] «كف للألم» في «الأنواع الثلاثة للسعادة الكاملة؟». هذا وقد كان أفلاطون بعدُ يدلّل ضدّ أولئك الذين «عندما يُبعدون عن الألم، يعتقدون بصرامة أنهم قد بلغوا هدف اللذّة». كتاب «الجمهورية» f585، ولكنه قبل بأنّ هذه «اللذات المختلطة» التي تتبع الألم أو الحرمان هي أكثر شدة من اللذات الخالصة، مثل استنشاق عطر رائع أو تأمل أشكال هندسية. والغريب هو أنّ فلاسفة اللذّة الذين خلطوا المسألة ولم يقبلوا التسليم بأنّ لذة الارتياح والتخلّص من الألم أكبر في قوتها من «اللذة الخالصة»، لم يذكروا شيئًا عن مجرّد غياب الألم. وهكذا، فإنّ شيشرون قد اتهم أبيقورس بالخلط بين مجرّد غياب الألم ولذّة الارتياح بالتخلّص. انظر: ف. بروشار: [«دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، 1912 من 252 وما يتلوها]؛ [ترجمت آرندت الشاهد ولم تورده في أصله الفرنسي هـ. عز]. ولقد صاح لوكريس من قبل قائلًا: «ألم ترَ أنّ الطبيعة لا تطالب إلّا بشيئين اثنين فقط، جسد من دون ألم، وفكر قد تحرّر من الهمّ؟». «طبيعة الكون» [Penguin ed]. ص 60.

(2) يقدم بروشار (مرجع مذكور)، تلخيصًا ممتازًا لفلاسفة بداية العصر القديم، وخاصة أبيقورس. إنّ السعادة الحسية التي لا يجعلها أي شيء تعرف الاضطراب ترتبط بقدرة النفس على «الهروب إلى عالم أكثر سعادة تخلقه هي، بحيث إنها وبمعونة الخيال، تستطيع دائمًا أن تقنع الجسد بتجريب نفس اللذة التي كانت قد عرفتها ذات مرة». ص278 و294 وما يليها؛ [مرة أخرى ترجمت آرندت الشاهد ولم تورده في أصله الفرنسي هـ. ع.].

بالفعل عن خاصية ولا عن الوجود في العالم للسيف أو للريشة(1). إن حذرًا لا يقاوم، تجاه الحواس الإنسانية من أجل تجربة مطابقة للعالم ـ وهذا الحذر هو أصل كل فلسفة حديثة بشكل خاص ـ بإمكانه أن يفسّر الاختيار الغريب وحتى [115] العبثي الذي يستعمل الظواهر، مثل الألم أو الدغدغة، يمنع بشكل بديهي حواسّنا من العمل بشكل عادي باعتبارها أمثلة على التجربة الحسيّة وبإمكان هذا الحذر وحده كذلك أن يشتق من هذه الظواهر الذاتية للكيفيات «الثانوية» وحتى «الأولية». وإذا لم يكن لنا أي إدراك حسي آخر عدا هذه الأحاسيس التي يحس بها الجسد نفسه، فإن واقعية العالم الخارجي لن تكون محل نقاش فحسب، بل إنه لن يكون لدينا أي تصوّر للعالم البتّة.

(1) تتسم كل النظريات التي تحاجّ ضدّ فكرة أنّ الحواسّ قادرة على منحنا العالم بأنها ترفض الاعتراف بالتشوف نحو الأنبل والأكثر كمالًا من بين حواسّنا وتعوّضها باللمس أو الذوق وهما الحاستان الأكثر خصوصية، أي: اللتان يحسّ الجسد داخلهما نفسه أساسًا أنه يدرك شيئًا ما. وإنّ كلّ المفكّرين الذين ينكرون وجود العالم الخارجي سيكونون قد اتفقوا مع لوكريس الذي كان قد قال: «لأنّ اللمس ولا شيء غير اللمس (بكلّ ما يسميه البشر مقدّسًا)، هو ماهية كلّ إحساساتنا الجسدية». (مصدر مذكور، ص72)، غير أنّ هذا غير كاف، إنّ اللمس أو الذوق في جسد غير منزعج ما يزال يدل على الكثير من واقعية العالم، فعندما آكل طبقًا من الفراولة، فإني أتذوّق الفراولة لا الذوق في ذاته، أو إذا أخذنا مثالًا من غاليليو: «عندما ألمس في البداية تمثالًا من المرمر، ثمّ ألمس إنسانًا حيًّا»، فإنني أعي المرمر والجسد الحيّ، ولا أعي أساسًا يدي التي تلمسهما. وبالتالي، فإنّ غاليلو، عندما يريد أن يثبت أن الكيفيات الثانية، مثل الألوان، والأذواق، والروائح «ليست شيئًا آخر سوى مجرّد أسماء (لها) مكانها فقط في الجسد الـ sensitif»، عليه أن يتخلى عن هذا المثال وأن يقدّم إحساس الدغدغة والريشة، قبل أن يستنتج: «إنني مقتنع بأن وجودًا ممكنًا تمامًا، وليس أكثر، تمتلكه الكيفيات المختلفة التي نعزوها للأجسام الطبيعية، مثل الأذواق والروائح والألوان، وغيرها». (Il Saggiatore in Opere IV, 333sq)، وقد ورد الشاهد مترجمًا إلى الإنكليزية في E. A. Burtt,Metaphysical Foundations of Modern Science [1932]).

إنّ هذه الحجّة يمكن أن تؤسس نفسها على التجارب الحسية التي يكون الجسد داخلها قد عاد لنفسه، وبالتالي كما لو كان مقذوفًا من العالم الذي يتحرّك داخله عادة. وكلما كان الإحساس الداخلي قويًا، كلما أصبحت الحجة مقبولة. ونفس الحجة تظهر في قول ديكارت ما يلي: «إنّ الحركة الوحيدة التي يقطع السّيفُ بها جزءًا من جلدنا تسبب ألمًا ولكنها لا تجعلنا واعين بحركة السبق أو شكله. وإنه لمن المؤكّد أنّ هذا الإحساس بالألم ليس أقلّ اختلافًا عن الحركة التي تسببه... مما يكوّن الإحساس الذي نملكه عن اللون، والصوت، والرائحة أو الذوق».
Principles, Part 4, Translated by Haldane and Ross, Philosophical Works, 1911

إن النشاط الوحيد الذي يطابق تجربة غياب ـ العالم، أو بالأحرى هلاك العالم الذي يسببه الألم، هو نشاط العمل، الذي يكون فيه الجسد البشري، رغم نشاطه ملقى به كذلك على نفسه لا يركّز على شيء سوى على كونه حيًّا، ويبقى حبيسًا داخل أيضه مع الطبيعة دون أن يتجاوزه أو أن يخلّص نفسه من العود الدوري لوظيفته الخاصة. لقد ذكرنا سابقًا الألم المزدوج المرتبط بالمسار الحيوي، هذا الألم الذي تعبّر عنه اللغة بكلمة واحدة والذي، حسب الكتاب المقدس كان مفروضًا على حياة الإنسان، المجهود المؤلم الذي تتطلّبه إعادة إنتاج الحياة الفردية وحياة النوع. ولو كان هذه المجهود المؤلم للحياة وللخصوبة المصدر الحقيقي للملكية، فإن الطابع الخاص للملكية سيكون بالفعل غريبًا عن العالم بقدر الطابع الخاص الأرقى لامتلاك جسد لتجربة الألم.

غير أن، هذا الطابع الخاص، بما أنه طابع للتملّك بالأساس، ليس أبدًا ما كان «لوك» يفهمه من عبارة الملكية الخاصة، ومفاهيمه ما زالت أساسًا مفاهيم تقليد ما قبل الحداثة. ومهما كان أصلها، فإن هذه الملكية ما زالت «مكانًا مغلقًا في المشترك»، أي: أنه كان بداية مكانًا في العالم يمكن أن يختفي فيه ما هو خاص، ويحمى من المجال العمومي. وباعتباره كذلك، فإنه قد بقي على صلة بالعالم حتى في زمن بدأ فيه نموّ الثروة والتملّك يهدّد العالم المشترك. إن الملكية لا تجعل القطيعة مع العالم أقوى بل بالأحرى تقلّل منها بين العالم ومسار العمل، وذلك بسبب أمنها الخاص في العالم. وبالمثل، فإن خاصية مسار العمل، والإلزام والضغط الذي لا يقاوم الذي يمارسه المسار الحيوي، دومًا، على العمل يواجه عقبة في اكتساب الملكية. وفي مجتمع مالكين بما هو مختلف عن مجتمع [116] عمّال أو موظفين فإن العالم هو أيضًا الذي يقف في مركز الاهتمامات والانشغالات الإنسانية لا الوفرة الطبيعية ولا مجرّد ضرورة العيش.

ويصبح كل شيء مختلفًا إذا لم يكن الاهتمام المهيمن هو الملكية بل نمو الثروة ومسار التكديس بما هو كذلك. ويمكن لهذا المسار أن يكون متناهيًا بقدر لا تناهي مسار حياة النوع. ولا تناهيه مهدد باستمرار ومقطوع بكون الأفراد لا يعيشون للأبد ولا يملكون وقتًا لا متناهيًا أمامهم. وإذا اعتبرت حياة المجتمع ككل فقط، عوضًا عن حياة الأفراد المحدّدة، موضوعًا ضخمًا لعملية تراكم فإنه بإمكان هذا التراكم أن يتقدّم في حرية تامة وبسرعة كاملة، وقد تخلّص من الحدود التي

يفرضها الوجود الفردي والملكية الفردية. وإنه فقط حين لم يعد الإنسان يفعل باعتباره فردًا منشغلًا فقط ببقائه الشخصي، بل باعتباره «فردًا من النوع» a gattungsjwesen كما اعتاد ماركس أن يقول، وفقط حين تكون إعادة إنتاج الحياة الفردية متضمنّة في مسار حياة النوع البشري، يكون بإمكان مسار الحياة الجماعية لـ «نوع بشري متمدّن» أن يتبع «ضرورته» الخاصة، أي: السير الآلي لخصوبته في المعنى المزدوج لتزايد الحياة ونمو وفرة الخيرات التي يحتاجها.

إن توافق فلسفة العمل لدى ماركس مع نظريات التطوّر في القرن التاسع عشر ـ التطور الطبيعي لمسار حياة فريدة من بداية الأشكال الأبسط للحياة العضوية إلى ظهور الحيوان الإنساني للتطوّر التاريخي لمسار حياة النوع البشري باعتبارها كلًا ـ هو توافق مذهل وقد لاحظه أنجلز الذي سمى ماركس «داروين التاريخ». وما لكلّ هذه النظريات في العلوم المتعدّدة ـ اقتصاد، وتاريخ، وبيولوجيا، وجيولوجيا ـ من مشترك هو مفهوم المسار، الذي كان غير معروف قبل العصر الحديث. وبما أن اكتشاف المسارات في العلوم الطبيعية قد توافق مع اكتشاف الاستبطان(*) في الفلسفة، فإنه من الطبيعي جدًا أن يصبح المسار البيولوجي داخلنا أنموذج المفهوم الجديد؛ وفي إطار التجارب التي تُعطى للاستبطان، فإننا لا نعرف مسارًا آخر غير مسار الحياة داخل أجسادنا، والنشاط الوحيد الذي يمكن أن نترجمه فيه والذي يطابقه هو العمل. [117] وبعد ذلك، يمكن أن يبدو من قبيل ما لا يمكن تجنّبه تقريبًا أن معادلة الإنتاجية مع الخصوبة في فلسفة العمل في العصر الحديث كان ينبغي أن تتبعها مختلف تنوّعات فلسفة الحياة التي تستند على نفس المعادلة[1]. إن الاختلاف بين نظريات العمل الأولى وفلسفات الحياة التي تلتها هو خاصية أن هذه الفلسفات لم تعد ترى النشاط

(*) **الاستبطان**: أن يتأمل الشخص تفكيره ويلاحقه ويقرر الحالات والمراحل والإدراكات التي شعر بها في مواجهة موقف معين أو عند الاستجابة لمنبه ما.

(1) لقد كان تلاميذ برغسون في فرنسا قد رصدوا بنجاح هذا الارتباط، (انظر: بالخصوص إدوارد بيرث: **«مساوئ المثقفين»**، 1914، الفصل 1. وجورج صوريل: **«من أرسطو إلى ماركس»**، 1935). وينتمي كتاب الإيطالي أدريانو تايلر (مرجع مذكور) إلى نفس المدرسة، وهو يؤكّد على أنّ فكرة العمل مركزية وتكوّن مفتاح التصور والشكل الجديد للحياة (الطبعة الإنكليزية، ص55). إنّ مدرسة برغسون، تمامًا مثل رئيسها، إنما قد جعلت العمل مثاليًّا بمساواته مع الأثر والصنع. ولكن التشابه بين محرّك الحياة البيولوجية والمدى الحيوي صارخ لدى برغسون.

الوحيد الضروري لصيانة المسار الحيوي. ولكن هذا الفقدان نفسه يبدو منطبقًا على التطوّر التاريخي الذي جعل العمل أقل جهدًا أكثر ممّا كان عليه وبالتالي أكثر تشابهًا مع العمل الآتي للمسار الحيوي. وإذا اعتبرت الحياة في نهاية القرن (مع نيتشه وبرغسون) لا العمل «خالقة القيم»، فإن هذا التمجيد للحركية الأولية للمسار الحيوي كان يقصي الحدّ الأدنى للمبادرة الذي نجده حتى في الأنشطة التي تفرضها الضرورة على الإنسان مثل العمل والإنجاب.

بيد أنه لا النمو الكبير للخصوبة ولا تمدين المسار، أي: كون هذا المسار لم يعد موضوعه الإنسان الفرد بل المجتمع، الإنسان باعتباره مجموعة فإنه لا يمكنهما إقصاء الطابع الخاص لنشاط العمل بالتحديد، أو ربما بقساوة ولتجربة المسارات الجسدية التي تتمظهر فيها الحياة نفسها. ولا تملك وفرة الثروات ولا نقص الوقت الذي يقضى في العمل فعلًا فرصة بلوغ تأسيس عالم مشترك، والحيوان العامل المنتزعة ملكيته، ليس أقل طابعًا خاصًا عندما نجرّده من المكان الخاص الذي كان بإمكانه أن يختفي فيه ويحتمي من المجال المشترك. لقد توقّع ماركس جيدًا، وإن كان مع فرح غير مبرّر «اضمحلال» المجال العمومي في ظروف تطوّر حرّ «لقوى المجتمع المنتجة»، ولقد كان محقًّا بمعنى أنه قد بقي منطقيًّا في تصوّره للإنسان باعتباره حيوانًا عاملًا عندما توقّع أن «البشر المتمدنين» [118] سيوظفون تحرّرهم من العمل في هذه الأنشطة الخاصة بالتحديد والتي توجد خارج العالم ونسمّيها «الهوايات»[1].

16

وسائل الأثر وتقسيم العمل

يبدو أنه، ولسوء الحظ، تكمن الإيجابية الوحيدة لخصوبة قوة العمل البشري، وفي طبيعة شروط الحياة كما أعطيت للإنسان، تكمن في قابليتها لتأمين

(1) ستصبح كلّ الوظائف في المجتمع الشيوعي أو الاشتراكي، كما لو كانت هوايات لتمضية الوقت: لن يكون هناك رسامون بل سيكون هناك أناس يقضون وقتهم كذلك في الرسم من بين أشياء أخرى،، إنهم بشر، أي: إنهم من «يقومون بهذا العمل اليوم ويقومون بذاك غدًا، هم يصطادون في البرية صباحًا، ويصطادون سمكًا في الظهيرة، ويربون الماشية مساء، ويمارسون النقد بعد العشاء، وذلك كما يحلو لهم، دون أن يصبحوا، رغم ذلك، صيادي حيوانات، أو صيادي سمك، أو مربي ماشية أو نقادًا [فحسب] » **Deutsche Ideologie**، ص22 و373.

ضروريات الحياة لأكثر من إنسان أو لأكثر من عائلة. إن إنتاجات العمل، لأي منتجات أيض الإنسان مع الطبيعة لا تبقى في العالم بما فيه الكفاية لتصبح جزءًا منه. ونشاط العمل نفسه، وهو مركّز حصريًا على الحياة وصيانتها، يهتم بالعالم اهتمامًا قليلًا إلى حدّ أنه يتموضع خارج العالم. إن **الحيوان العامل** تقوده حاجات جسده، لا يستعمل هذا الجسد بحرية كما يستعمل **الإنسان الصانع** يديه، باعتبارهما أدواته الأولية، ولهذا السبب اعتبر أفلاطون أن العمال والعبيد لم يكونوا خاضعين لضرورة فقط وغير قادرين على الحرية ولكن كذلك غير قادرين على التحكّم في الجزء الحيواني فيهم(1). إنّ مجتمع كثرة العمال، كما كان في فكر ماركس حينما تكلّم عن «النوع البشري المتمدّن»، يتمثّل في عينات خارج العالم للنوع البشري سواء كانوا عبيدًا أم خدمًا، وقد يساقون إلى وظائفهم بواسطة عنف الآخرين، أو كانوا أحرارًا يؤدّون وظائفهم إراديًا.

إن هذا الوجود خارج العالم **للحيوان العامل**، هو من المؤكّد، مختلف تمامًا عن رفض إشهار العالم الذي وجدناه محايثًا لنشاط «الآثار الطيّبة». إنّ **الحيوان العامل** لا يهرب من العالم بل هو ملفوظ منه بعيدًا جدًّا بقدر ما هو سجين البعد الخاص لجسده الشخصي، متمكن من [119] تلبية الحاجات التي لا يمكن لأحد أن يتقاسمها مع الآخر والتي لا يمكن لأي كان أن يتواصل حولها. ومسألة أنّ العبودية والعزلة في البيت العائلي، كانا، بشكل عام الشرط الاجتماعي لكلّ العمال قبل العصر الحديث يعود أساسًا للوضعية الإنسانية نفسها. إنّ الحياة التي تكون بالنسبة إلى كلّ الأنواع الحيوانية الأخرى هي الماهية الحقيقية لكينونتها، تصبح حملًا على الإنسان بسبب «كراهتها الفطرية للتفاهة»(2). هذا الحمل ثقيل بقدر ما أنّ الرغبات المزعومة «أنبل» لا تكون أي منها أقوى ولا مفروضة واقعيًا على الإنسان بواسطة الضرورة، مثلما تكون الحاجات الأولية للحياة. إنّ العبودية تصبح الشرط الاجتماعي للطبقات العاملة لأنها كانت تعتبر الشرط الطبيعي للحياة نفسها. **Omnis vita servitium est**(3).

(1) **الجمهورية**، ج 590.
(2) Veblen: (مرجع مذكور، ص 33).
(3) Seneca: De tranquillitate animae ii. 3.

إنه لا يمكن أن نتخلّص من حمل الحياة البيولوجية التي تثقل كاهل الوجود البشري بشكل خاص فيما بين الحياة والموت، إلا بتوظيف خدم. والوظيفة الرئيسية للعبيد في المجتمع الكلاسيكي كانت تحمل عبء الاستهلاك في البيت العائلي أكثر من الإنتاج لفائدة المجتمع عمومًا(1). إنّ السبب الذي من أجله كان العمل العبودي قادرًا على لعب دور بهذا الحجم في المجتمعات القديمة والذي من أجله لم يُكتشف التبذير وعدم الإنتاجية هو أنّ المدينة ـ الدولة القديمة كانت بالأساس «مركز استهلاك» على خلاف المدن القروسطية التي كانت خاصة مراكز إنتاج(2). إنّ ثمن إقصاء حمل الحياة من على كتفي كل المواطنين كان كبيرًا ولم يكن الأمر يتعلّق بظلم عنيف يفرض على جزء من الإنسانية على التغلغل في ظلمة الألم والضرورة. وبما أنّ هذه الظلمة طبيعية، ومحايثة للوضع البشري ـ فقط فعل العنف، عندما تحاول مجموعة من البشر أن تتخلّص من الأغلال التي تكبّلنا جميعًا بالألم والضرورة، هو من صنع الإنسان ـ فإن ثمن الحرية المطلقة من الضرورة، [120] هو في معنى ما، الحياة نفسها، أو على الأقل يمكن تعويض الحياة الحقيقية حياة بالوكالة. وفي ظروف العبودية، فإنّ عظماء الأرض يمكنهم حتّى أن يستعملوا حواسّهم بالوكالة، يمكنهم أن «يروا ويسمعوا عبر عبيدهم»، كما تقول العبارة اليونانية التي يستعملها هيرودوتس(3).

وفي مستواه الأكثر أساسية فإن «الشقاء والتعب» للحصول على ضروريات

---

(1) انظر: التحليل الممتاز لدى وينستون آشلي، **نظرية العبودية الطبيعية حسب أرسطو والقديس توماس**، (رسالة دكتوراه [بالإنكليزية] في جامعة نوتردام، 1941 الفصل 5)، الذي أكّد قائلًا، وقد أصاب في ذلك: «سيكون الأمر عندئذ من باب عدم فهم حجة أرسطو تمامًا، وبالتالي اعتقاد أنه قد اعتبر العبيد ضروريين كليًا وبمثابة أدوات إنتاج، ولكنه يؤكّد على العكس من ذلك، على ضروريتهم بالنسبة إلى الاستهلاك».

(2) Max Weber, «Agrarverhaltnisse im Altertum in Gesammelta Aufsatze zur Sozial» - und Wirtschaftsgeshichte (1924) p.13.

(3) هيرودوتس i. 113، على سبيل المثال حول عبارة eide te dia touton، وهناك تعبير مشابه يرد عند بلينيوس، xxix. 19: «Naturialis History» Alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena menoria salutamus; aliena vivimus opera. مقتطف من ر. هـ. باروو: «العبودية في الإمبراطورية الرومانية»، 1928، ص26: «إننا نمشي بأرجل غريبة، ونرى بأعين غريبة وندرك البشر ونستحضرهم بذاكرة غريبة، ونعيش من عمل غريب».

الحياة ولذة تلبيتها والتشبع بها مرتبطان معًا بشكل حميمي في دورة الحياة البيولوجية، التي يشترط وقعها الدائري الحياة البشرية في حركتها الوحيدة والمستقيمة. إنّ الإقصاء الكامل للألم ولمجهود العمل لن يسرق الحياة البيولوجية من متعها الأكثر طبيعية فقط، بل يمنع الحياة البشرية بشكل خاص من نشاطها وحيويتها. إنّ حالة الوضعية البشرية بلغت حدًّا بحيث إنّ الألم والمجهود ليسا فقط عرضين يمكن أن ينحنيا من دون تغيير الحياة نفسها؛ إنهما بالأحرى الضربين اللذين تكون الحياة فيهما، مع الضرورة التي ترتبط بهما معبّرة عن وجودها. وبالنسبة إلى الفانين، فإن «الحياة السهلة للآلهة» ستكون حياة من دون حياة.

لأنّ اعتقادنا في واقعية الحياة وفي واقعية العالم ليس هو نفسه. هذا الأخير يأتي خاصة من دوام العالم واستدامته، وهما أكبر من دوام الحياة الفانية واستدامتها. وإذا اعتبر المرء أنّ العالم سيفنى بفنائه هو الخاص أو سيتلوه، فإنّ العالم سيفقد كلّ واقعيته، كما كان الأمر بالنسبة إلى المسيحيين الأول وذلك بقدر ما كانوا مقتنعين بالتحقّق الآني لتنبؤاتهم الأخروية. إنّ الاعتقاد في واقعية الحياة، هو على العكس، يعتمد، حصريًّا تقريبًا، على الحدّة التي نشعر بها بالحياة، وبالقوّة التي بها تجعل نفسها من قبيل ما نشعر به. وهذه الحدّة جدّ كبيرة وقوّتها جدّ أساسية إلى حدّ أنها في كلّ مرّة تسيطر فيها، في السعادة أو الحزن، فإنها تمحو كلّ واقع من هذا العالم. لقد لوحظ، في الغالب، أنّ حياة الأثرياء تفقد من الحيوية، ومن الألفة مع «الأشياء الطيّبة» التي تهبها الطبيعة، ما تربحه من الرقة، ومن الإحساس بالأشياء الجميلة لهذا العالم. إنّ المسألة هي أنّ القدرة البشرية على الحياة في العالم تتضمّن دائمًا [121] قابلية التعالي عن مسارات الحياة والتخلي عنها، بينما يمكن أن نحافظ على النشاط والحيوية، فقط، في حالة قبول البشر لتحمّل حمل الحياة ومجهوداتها ومشاقها.

وإنه لمن الحقيقي أنّ التطورات العظيمة في أدوات عملنا ـ الروبتات الصامتة التي قدّمها الإنسان الصانع لإعانة الحيوان العامل، بما هي متميّزة عن الوسائل الناطقة (**instrumentum vocale** كما كان يسمى العبيد في المعاملات المنزلية القديمة) التي كان على رجل الممارسة أنّ يتحكّم فيها وأن يسيطر عليها عندما أراد أن يحرر الحيوان العامل من الاستعباد ـ قد جعلت عمل الحياة المزدوج ومجهود

الصيانة وألم الإنجاب أسهل وأقلّ مشقّة أكثر ممّا كانت عليه. ومن المؤكّد، أنّ هذا لم يقضِ على الطابع الإجباري من النّشاط العملي ولا ظرفية أن تكون حياة البشر موضوعًا للحاجة والضرورة. ولكن خلافًا للمجتمع العبودي، حيث كانت «لعنة» الضرورة حاضرة دائمًا، فحياة العبد تشهد يوميًا على واقع أن «الحياة استعباد» وهذه الظرفية لم تعد واضحة. إنّها لم تعد تظهر بكل وضوح ونقص ظهورها قد جعلها أكثر صعوبة سواء من حيث ملاحظتها أو تذكّرها. إن الخطر هنا بديهي، والإنسان لا يستطيع أن يكون حرًّا إذا لم يعرف أنه خاضع للضرورة، لأنه يربح دائمًا حرّيته وهو يحاول أن يخلّص نفسه من الضرورة دون أن ينجح في ذلك بشكل تام. وبينما يمكن أن يكون صحيحًا أنّ هذا الدافع الأقوى نحو هذا التحرير ينتج عن «كراهة العبث»، وإنه لمن الممكن كذلك أنّ الدافع يمكن أن يضعف كلّما بدى «العبث» أسهل، وكلّما تطلب أقل مجهود. لأنه يبقى من المحتمل أنّ التغييرات الكبيرة للثورة الصناعية من خلفنا والتغييرات الأكبر للثورة الذرية أمامنا ستبقى تغييرات العالم، لا التغييرات الأساسية في وضعية الحياة البشرية على الأرض.

إن الأدوات والوسائل التي يمكنها أن تجعل مجهود العمل أيسر إلى حدّ بعيد هي نفسها ليست منتوج عمل بل منتوج أثر. إنّها لا تنتمي إلى مسار الاستهلاك بل هي جزء من عالم أشياء الاستعمال. ومهما كان دورها كبيرًا في عمل حضارة معطاة، فإنها لا يمكنها أن تبلغ الأهمية الأساسية لأدوات كل أنواع الأثر. لا أثر يمكن أن يُنتج من دون أدوات، وميلاد الإنسان الصانع وانبثاق عالم من صنع الإنسان ـ عالم أشياء ـ وكل ذلك معاصر، في الواقع، لاكتشاف الأدوات والوسائل. ومن وجهة [122] نظر العمل، فإنّ الأدوات تقوّي القوة البشرية وتجعلها تزيد وتصل إلى استبدالها والحلول محلها تقريبًا، ومثلما يحصل في جميع الحالات حينما تخضع قوى طبيعية مثل الحيوانات الداجنة، وقوّة المياه أو الكهرباء إلى سيّد إنساني. وبالمثل، فإنّها تنمّي الخصوبة الطبيعية للحيوان العامل وتعطي وفرة ثروات الاستهلاك. غير أنّ كلّ هذه التغييرات تنتمي إلى ميدان كمّي، بينما ترتبط الكيفية الخاصة بالأشياء المصنوعة أساسًا بوجود الأدوات الملائمة وذلك من الشيء الاستعمالي الأكثر بساطة إلى أثر العمل الفنيّ.

إضافة إلى ذلك فإن حدود الوسائل في تسيير عمل الحياة ـ ومجرد مسألة أنّ

خدمات خادمة واحدة لا يمكن تعويضها بمائة آلة في المطبخ وستة من الروبوتات في القبو ـ هي ذات طبيعة أساسية. إنّ شهادة غريبة وغير منتظرة على هذا هي أنه يمكن توقّع آلافًا من السنين قبل أن يحصل التطوّر الحديث الخيالي للأدوات والآلات. وحول النمط شبه الخيالي، وشبه الساخر، تخيّل أرسطو مرّة ما أصبح منذ ذلك الحين واقعًا، وخاصة أنّ «كل الأدوات ستنفّذ عملها بحسب الطلب مثل تماثيل ديدالوس أو ثلاثيات قوائم هيفيستوس التي، وكما يقول الشاعر، دخلت اجتماع الآلهة من لدنها». وهكذا، فإن «المكوك سيشق طريقه وريشة العازف تسمع صوت القيثارة دون أن تقودهما يد». وهذا، يواصل أرسطو، ليعني بالفعل أنّ الحِرَفي لن يكون في حاجة إلى مساعدين من البشر، ولكن هذا لن يعني أنه بالإمكان أن نستغني عن عبيد من خدم العائلة. لأنّ العبيد ليسوا أدوات لصنع أشياء أو للإنتاج، بل للعيش، وهم يستهلكون خدماتهم دائمًا[1]. إنّ مسار صنع شيء ما محدود ووظيفة الأداة لها غاية يمكن توقّعها ومراقبتها في المنتوج بعد إنهائه؛ إنّ مسار الحياة الذي يتطلّب العمل نشاطًا من دون نهاية و«الأداة» الوحيدة المساوية له ستكون **pertuum mobile** [المتحرك الدائم] أي: **instrumentum vocale** [الوسيلة الناطقة] وهو الذي يكون حيًّا و«ناشطًا» بقدر ما يكون الكائن الحي الذي يخدمه، إنه وبالتحديد «لا شيء آخر ينتج عن الوسائل المنزلية سوى استعمال الملكية نفسها» فإنّ هذه الوسائل لا يمكن أن تعوّض بأدوات «ومن ذلك ينتج شيء أكثر من مجرّد الاستعمال»[2].

[123] وإذا كانت الأدوات والوسائل، التي صمّمت لإنتاج أكبر ومختلف تمامًا عن مجرّد استعمالها، ذات أهمية ثانوية للعمل، فإنّ المثيل ليس صحيحًا بالنسبة إلى المبدأ الآخر الكبير في مسار العمل البشري، أي: تقسيم العمل. إنّ تقسيم العمل ينمو بالفعل مباشرة خارج مسار العمل ولا ينبغي أن يخلط مع المبدأ المشابه ظاهريًّا للتخصّص الذي يسيطر على مسارات الأثر مثلما نفعل عادة. إنّ تخصّص الأثر وتقسيم العمل يشتركان فقط في المبدأ العام للتنظيم، الذي لا يرتبط هو نفسه لا مع الأثر ولا مع العمل، ولكن يدين بأصله إلى الدائرة السياسية للحياة

(1) أرسطو، السياسة 1253 b30 - 1254 a18.
(2) وينستون أشلاي، (مرجع مذكور، الفصل 5).

بالضبط، إلى مسألة أنّ البشر قادرون على الفعل وعلى الفعل معًا وفي وفاق. وإنّه فقط في إطار التنظيم السياسي، معًا، يمكن أن يوجد تخصّص للأثر وتقسيم العمل.

غير أنه، وبينما يكون التخصّص في الأثر يقوده المنتوج التام نفسه، الذي تتمثّل طبيعته في المطالبة بكفاءات متعدّدة التي تجمّع وتنظّم، فإنّ تقسيم العمل، على العكس من ذلك، يفترض المعادلة الكيفية لكل الأنشطة الفردية التي لا تتطلّب أيّ كفاءة، ولا تملك هذه الأنشطة أيّ غائية، ولكنّها تمثّل، في الواقع فقط بعض كميّات قوّة العمل التي تجمّع معًا بطريقة محضة. فتقسيم العمل يتأسس على واقع أنّ فردين يمكنهما أن يجمعا معًا قوّة عملهما وأن «يتعرفا تجاه بعضهما كما لو كانا فردًا واحدًا»[1]. وهذه الوحدة هي بالضبط نقيض المعاضدة، إنّها تبيّن وحدة النوع من جهة كون كلّ عضو فردًا مماثلًا لغيره يمكن تعويض أحدهما بالآخر. (إنّ تكوين مجموعة العمل حيث يكون العمال منظّمين اجتماعيًّا بموجب هذا المبدأ لقوّة عمل مشتركة ومقسّمة هو نقيض تنظيمات العمال المتعدّدة، انطلاقًا من الجمعيات المهنية القديمة وصولًا إلى بعض النقابات الوظيفية الحديثة، التي يكون أعضاؤها مرتبطين ببعضهم البعض بواسطة الكفاءات والتخصّصات التي تميّزهم عن غيرهم). وبما أنّه [124] لا يملك أيّ نشاط من الأنشطة التي يقسّم فيها المسار أيّ غاية في ذاتها، فإنّ غايته «الطبيعية» هي نفسها بالضبط مماثلة كما هو الشأن في العمل «غير المقسّم»: سواء إعادة الإنتاج البسيطة لوسائل العيش، أي: قدرة العمّال على الاستهلاك، أو اضمحلال قوّة العمل البشري. بيد أنّه، لا يكون أي من هذين التحديدين نهائيًّا؛ فالاضمحلال جزء من مسار حياة الفرد لا المجموعة. وموضوع مسار العمل الذي ينضوي تحت شروط تقسيم العمل هو قوّة عمل جماعية لا فردية. إن عدم اضمحلال قوة العمل يطابق خلود النوع، الذي يكون مسار حياته ككلّ لا تقطعه الولادات والوفيات الفردية لأعضائه.

---

(1) انظر: Viktor Von Weuzsacker, Zun Begriff der Arbeit, in Fetstschrift für Alfred Weber,(1948) p739 يحتوي هذا البحث على بعض الملاحظات المهمة ولكنه لسوء الحظّ، غير قابل للاستعمال في مجموعه، بما أنّ فويزايكر لا يستعمل لاحقًا مفهوم العمل بوضوح أو يفترض بلا مبرر أنه على الكائن البشري المريض أن «يؤدّي عملًا» حتى يُشفى.

ويبدو أنّ التحديد الذي تفرضه القدرة على الاستهلاك، يبقى مرتبطًا بالفرد حتى عندما تستبدل قوة العمل الجماعية بقوّة العمل الفردية. إنّ نمو تكديس الثروة يمكن أن يكون من دون حدود في «بشرية متمدّنة» خلّصت نفسها من تحديد الملكية الفردية وتغلّبت على تحديدات التملّك الفردي وذلك بحل كلّ ثروة راكدة، وكلّ ملكية لأشياء «مكدسة» و«مجمعة» لمال سينفق ويستهلك. إنّنا نعيش بعد في مجتمع حيث تقيّم الثروة بعبارات الربح والدفع، وهما تحويران فقط للأيض المزدوج للجسد البشري. فالمشكل هو إذن كيف ينبغي أن نكيّف الاستهلاك الفردي مع تكديس غير محدود للثروة.

وبما أنّ النوع الإنساني ككلّ مازال بعيدًا جدًّا عن بلوغ حدّ الوفرة، فإنّ الطريقة التي يستطيع المجتمع بواسطتها التغلّب على هذا التحديد الطبيعي لخصوبته الخاصة يمكن أن يدرك فقط بتحفظ وفي مستوى قومي. وفي هذه الحالة، فإن النتيجة تبدو بسيطة بشكل كاف. إنّها تتمثّل في التعامل مع كلّ أشياء الاستعمال كما لو كانت ثروات استهلاكية، بحيث يُستهلك كرسي أو طاولة الآن بطريقة سريعة مثل التي تستهلك بها فستانًا بطريقة سريعة مماثلة تقريبًا للتي نستهلك بها الغذاء. وهذه الطريقة في التعامل مع أشياء العالم، تطابق بالضبط الطريقة التي تُنتج بها. استبدلت الثورة الصناعية الحرفيين بالعمل، وكانت النتيجة أنّ أشياء العالم الحديث قد أصبحت منتوجات العمل التي يكون قدرها الطبيعي أن تُستهلك عوضًا عن منتوجات الأثر التي تُخصّص للاستعمال. ومثلما أنّ الأدوات والوسائل،[125] ورغم أنّها تستمدّ أصلها من الأثر، كانت دائمًا توظّف كذلك في مسارات العمل. فإن تقسيم العمل، وقد قدّ على مسارات العمل، قد أصبح واحدًا من الخاصيات الرئيسية لمسارات الأثر الحديثة، أي: لصناعة أشياء الاستعمال وإنتاجها. وبالأحرى، فإنّ تقسيم العمل لا زيادة استعمال الآلات قد عوّض التخصّص الصارم الذي كان مطلوبًا قديمًا في الحرفة. إنّ صناعة اليد مطلوبة فقط لتصميم نماذج وإنتاجها قبل أن تدخل مجال إنتاج الكثرة، الذي يرتبط كذلك بالأدوات والآلات. ولكن إنتاج الكثرة يكون، إضافة إلى ذلك، مستحيلًا تمامًا من غير تعويض الحرفيين والتخصّص بالعمّال وتقسيم العمل.

تخفّف الأدوات والوسائل التعب والمجهود ومن هنا فهي تغيّر الأنماط التي كانت تظهر فيها للجميع الضرورة المحايثة للعمل قديمًا. إنها لا تغيّر الصورة

نفسها؛ انّها صالحة فقط لإخفائها عن حواسنا. ويصحّ شيء مماثل على منتوجات العمل، التي لا تصبح أكثر استدامة عبر الوفرة. ويختلف الوضع تمامًا في التحويل المطابق لمسار الأثر بإدخال مبدأ تقسيم العمل. فهنا، تتغيّر طبيعة الأثر ذاتها ويتّخذ مسار الإنتاج خاصية العمل رغم أنه لا ينتج أشياء للاستهلاك البتة. ورغم أنّ الآلات قد رمت بنا في إيقاع أسرع للتكرار بشكل لا نهائي من الإيقاع الذي تمليه دورة المسارات الطبيعية ـ وهذا التسارع الحديث بشكل خاص هو الأقدر على جعلنا ننسى خاصيّة التكرار لكلّ عمل ـ فتكرار المسار ذاته وخلوده يطبعانه بطابع العمل الذي لا يخطئ، وهذا حتى إذا كان أكثر وضوحًا في أشياء الاستعمال التي تصنعها هذه التقنيات للعمل. إنّ وفرتها نفسها تحوّلها إلى ثروات استهلاك. إنّ عدم نهاية مسار العمل يضمنه العود الأبدي لحاجات الاستهلاك. إن أبدية الإنتاج يمكن أن تؤمّن، فقط، إذا فقدت المنتوجات خاصية الاستعمال وأصبحت أشياء للاستهلاك أكثر فأكثر، أو في عبارات أخرى، إذا ما سرّعنا في نسق الاستعمال إلى حدّ أنّ الاختلاف الموضوعي بين الاستعمال والاستهلاك، وبين الاستدامة النسبية بين الأشياء المستعملة والذهاب والإيّاب السريع لثروات الاستهلاك، تتضاءل إلى التفاهة.

ونظرًا لحاجتنا لتعويض أكثر فأكثر سرعة الأشياء في هذا العالم [126] التي تحيط بنا، فإنّنا لم نعد نستطيع أن نسمح لأنفسنا بأن نستعملها، وبأن نحترم استدامتها المحايثة وأن نحافظ عليها؛ يجب علينا أن نستهلك، وأن نلتهم كما لو كانت منازلنا وأثاثنا وسيّاراتنا كما لو كان الأمر يتعلّق «بأشياء طيبة» للطبيعة التي تفسد إذا لم تدخل بسرعة في الدورة التي لا تتوقّف للأيض البشري مع الطبيعة. إنّه كما لو أنّنا قد قلبنا الحدود المميّزة التي حمت العالم، والصناعة البشرية من الطبيعة، والمسار البيولوجي الذي يتواصل داخلها كالمسارات الدورية الطبيعية التي تحيط به، لكي يترك لها، ولكي يعطيها ثبات عالم بشري مهدّد دائمًا.

إنّ المثل العليا للإنسان الصانع صانع العالم وهي الدوام، والثبات والديمومة قد وقعت التضحية بها لفائدة الوفرة، المثل الأعلى للإنسان الصانع. إنّنا نعيش في مجتمع عمّالي لأنّ العمل فقط، بخصوبته المحايثة له، يملك حظوظًا ليولّد الوفرة، ولقد غيّرنا الأثر إلى عمل، ومزّقناه قطعًا صغيرة جدًّا إلى حدّ أنّه

أصبح قابلًا إلى قسمة يمكن أن نبلغ فيها القاسم المشترك للتنفيذ الأكثر بساطة في الاداء لجعل عقبة الثبات «غير الطبيعية» تختفي أمام قوّة العمل ـ هذا الجزء من الطبيعة، وربّما الأكثر قوّة من بين القوى الطبيعية ـ بشكل محض لهذا العالم وثبات الصناعة البشرية.

17
مجتمع المستهلكين

يقال عادة أنّنا نعيش في مجتمع مستهلكين وبما أنّ، العمل والاستهلاك، كما رأينا، ليسا إلّا مستويين من نفس المسار، المفروض على الإنسان بواسطة ضرورة الحياة، وهذا ليس إلا طريقة أخرى للقول بأنّنا نعيش في مجتمع عمال. وهذا المجتمع لم ينشأ عن تحرير الطبقات العاملة بل بواسطة تحرير نشاط العمل نفسه، وهو قد سبق بقرون التحرير السياسي للعمال. والمهم ليس قبول العمال للمرة الأولى في تاريخهم وإعطائهم حقوقًا متساوية في المجال العمومي، بل أنّنا قد نجحنا تقريبًا في تسوية كل الأنشطة الإنسانية لردّها إلى قاسم مشترك واحد من أجل تلبية ضرورات الحياة وإنتاج وفرتها. ومهما فعلنا، فإنه من المفروض أنّنا نفعله[127] «لكسب قوتنا»؛ ذلك هو حكم المجتمع، وعدد البشر، وخاصة المحترفين الذين يمكنهم أن يتحدوه، قد انخفض بسرعة كبيرة. إنّ الاستثناء الوحيد الذي يوافق عليه المجتمع يخصّ الفنّان، الذي، بحصر المعنى، هو «العامل» الوحيد في مجتمع العمل. والنزعة الوحيدة لتخفيض كل النشاطات الجديّة إلى وضع كسب لقمة العيش تظهر في نظريات العمل حديثة العهد، التي تعرّف العمل بالإجماع تقريبًا، باعتباره نقيض اللعب. وبالتالي، فإنّ كل الأنشطة الجدية، مهما كانت نتائجها، تسمى عملًا، وكل نشاط لا يكون ضروريًا سواء لحياة الفرد أو لمسار حياة المجتمع تندرج ضمن أنواع الترفيه[1]. وفي هذه

(1) رغم أنّ هذه المقولة العمل ـ لعبًا، تبدو، في البداية جدّ عامة بحيث تكون من دون معنى، فإنها مقولة مميزة من وجهة أخرى. إنّ الأطروحة المضادة الضمنية هي تقابل الضرورة والتحرّر، وإنه من الملاحظ في الواقع، أن ترى كم هو مقبول بالنسبة إلى الفكر الحديث اعتبار اللعب المكتمل مصدر التحرر. وبمعزل عن هذا التعميم، يمكن أن تعتبر أمثلة العمل الحديثة منضوية تحت المقولات التالية:

النظريات،[128] التي تمثّل صدى التقدير الشائع لمجتمع العمل في المستوى النظري تجعله أكثر شدّة وتقوده إلى مداه الخاص، فلم يبق حتى «أثر» الفنّان. إنه يذاب في اللعب وقد خسر معنى العالم. إن ترفيه الفنان يحس باعتباره يؤدي نفس الوظيفة في مسار حياة العمل للمجتمع كما يفعل لاعب التنس أو ممارسة هواية في حياة الفرد. إنّ تحرير العمل لم يبلغ تساويه مع النشاطات الأخرى للحياة العملية، ولكن بلغت أسبقيته التي لا تناقش تقريبًا. ومن وجهة نظر «كسب القوت»، فإنّ كل نشاط غير مرتبط بالعمل يصبح «هواية»(1).

1. إنّ العمل وسيلة لبلوغ غاية أرفع. وهذا هو عمومًا الموقف الكاثوليكي، الذي له الفضل الكبير في التأكيد على عدم القدرة على الإفلات تمامًا من الواقع، بحيث إنّ الروابط الحميمية بين العمل والحياة وبين العمل والألم عادة روابط ما تكون مذكورة على الأقلّ. والممثل البارز لهذا الطرح هو جاك لوكلارك Jacques Leclercq من جامعة لوفان، وخاصة في مناقشته لمسألة العمل والملكية في كتابه «دروس الحق الطبيعي» (1946)، الجزء IV، القسم2.
2. إنّ العمل فعل تشكيل بحيث «تحوّل بنية مغطاة إلى بنية أخرى أرفع»، وهي الأطروحة المركزية لكتاب أوتو ليبمان الشهير .(1926) Otto Lipmann, **Grundriss der Arberitwissenschaft**
3. إنّ العمل في مجتمع عامل لذة خالصة أو «يمكن أن يُعدّ اعتباره ممتعًا تمامًا مثل نشاطات وقت الترفيه»، انظر: .Glen W. Cleeton, Making Work Human, 1949 إنّ هذا اليوم موقف أورادو جيني في كتابه Economica Lavorista 1954، عندما يعتبر الولايات المتحدة «مجتمع عمل»، حيث يكون «العمل لذّة وحيث يريد الجميع أن يعملوا». (ولتلخيص هذا الموقف في اللغة الألمانية، انظر: **Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft**, and CIX .(1953,CX;1956) وهذه النظرية خلافًا لقصد صاحبها هي أقلّ جدّة مما قد تبدو عليه. لقد كانت قد صيغت أولًا، من طرف ف. نيتي F. Nitti «العمل البشري وقوانينه»، في المجلة الدولية لعلم الاجتماع، 1895، الذي أقرّ آنذاك أنّ «فكرة اعتبار العمل مؤلمًا هي مسألة نفسية أكثر منها مسألة فيزيولوجية» بحيث سيزول الألم في مجتمع يعمل فيه الجميع.
4. إنّ العمل في النهاية، هو تأكيد الإنسان لذاته ضدّ الطبيعة، التي تصبح تحت سيطرته بواسطة العمل، وهذه هي الأطروحة التي يقوم عليها ـ صراحة أو ضمنيًا ـ الجديد [في الموضوع]، وخاصة عند النزعة الفرنسية القائلة بأنسنة العمل، وممثلها المعروف جدًا هو جورج فريدمان.

وبعد كلّ هذه النظريات والمناقشات الأكاديمية، فإنه، بالأحرى، من المفيد أن نعرف أنّ الأغلبية الساحقة للعمال، إذا ما سُئلوا «لم يعمل الإنسان؟» تجيب ببساطة «حتى يستطيع أن يعيش» أو «لكسب المال». انظر: Helmut Schelsky, **Arbeit Gestern und Heute,1955**، والذي تخلو منشوراته، بشكل ملفت للانتباه، من الأحكام المسبقة والأمثلة.

(1) إنّ دور الهواية لتمضية الوقت في مجتمع العمل الحديث جالب للانتباه بحقّ، ويمكن أن يكون أصل تجربة في نظريات العمل ـ اللعب. وما يستحقّ الملاحظة خاصة في هذا الإطار، هو أن ماركس الذي لم يكن له أي شكّ بصدد هذا التطوّر، فيما عدا أنه في نظريته، قد جعل كل نشاطات مجتمعه الطوباوي الخالي من عمل، تؤدى بطريقة شبيهة تمامًا لطريقة تأدية هوايات وقت الفراغ.

ومن أجل التقليل من احتمال هذا التأويل الذاتي للإنسان الحديث، فإنه من الأفضل التذكير بأنّ كل الحضارات التي سبقت حضارتنا كان من الأحرى أنها قد وافقت أفلاطون على أنّ «فنّ الكسب» (teckné mistharnétiké) هو غير مرتبط تمامًا بالمضمون الوقائعي للفنون، حتى تلك التي مثل الطب والملاحة أو الهندسة المعمارية، التي تتضمّن مكافأة مالية. ولقد كان من أجل تفسير هذه المكافأة المالية، وهي من طبيعة مختلفة جدًا بشكل بديهي عن الصحة، موضوع الطب، أو تشييد النصب، وهو موضوع الهندسة المعمارية، ذلك أنّ أفلاطون قد أدخل فنًا إضافيًا يرافق الفنون الأخرى جميعًا. وهذا الفنّ الإضافي لا يدرك بأي شكل باعتباره عنصر عمل حاضر في الفنون الحرة ولكن، على العكس من ذلك، باعتباره الفنّ الذي، بواسطته، يتحرّر «الفنّان»، المحترف، كما يقال، من ضرورة العمل[1]. وهذا الفن ينتمي إلى نفس الصنف [129] الذي ينتمي إليه سيّد البيت الذي ينبغي أن يعرف كيف يستعمل السلطة والعنف وهو يحكم العبيد. إنّ هدفه هو أن يبقى حرًا تجاه «كسب القوت» وأهداف الفنون الأخرى أبعد من هذه الضرورة الأساسية.

إنّ تحرير العمل المصحوب بتحرير الطبقات العاملة من القمع والاستغلال قد مثّل تطوّرًا في اتجاه اللاعنف. وإنه أقل تأكيدًا أنه قد كان تطوّرًا كذلك في اتجاه الحرية. لا رجل يبذل العنف، عدا العنف المستعمل في التعذيب، يقارن قوة إلزام الضرورة. ولهذا السبب فإنّ اليونانيين قد اشتقوا كلمتهم للتعبير عن التعذيب من الضرورة، فسموها **anagkai**، لا من **bia**، المستعملة للعنف الذي يمارسه الإنسان على الإنسان، وهذا ما يفسر أنّه في العصر القديم الغربي لم يكن التعذيب، «الضرورة التي لا يمكن لأحد أن يقاومها»، يطبّق إلا على العبيد الذين كانوا خاضعين للضرورة بكلّ شكل من الأشكال[2]. لقد كانت فنون العنف، وتقنيات

---

(1) كتاب «**الجمهورية**»، 346،وهكذا «يُبعد الربحُ الفقرَ مثلما يبعد الطبُّ المرضَ» «**الغورجياس**»، 478. وبما أنّ الأجر باعتباره جزاءً على الخدمات، قد كان إراديًا لونينغ، (**مرجع مذكور**)، فإنه يجب بالفعل أن تكون الوظائف الحرة قد بلغت كمالًا ملحوظًا في «فن الربح».

(2) إن التفسير الحديث السائد لهذا التقليد قد كان مميزًا لكامل العصر الكلاسيكي الإغريقي واللاتيني ـ والذي نعثر على أصله في «اعتقاد أنّ العبد غير قادر على قول الحقيقة فيما عدى ما يتفوّه به تحت التعذيب». بارور، (**مرجع مذكور**)، ص31، ـ هو تعبير خاطئ تمامًا؛ لقد كان الاعتقاد، على العكس، بأنه لا يمكن لأي كان أن يبتكر كذبة تحت التعذيب: «لقد =

الحرب والقرصنة وأخيرًا الحكم المطلق، التي جعلت المنهزمين في خدمة المنتصرين وهكذا فقد حافظوا على احترام الضرورة طيلة الجزء الأكبر من التاريخ(1). إنّ العصر الحديث، وذلك أكثر بكثير من المسيحية، قد سبّب - في الوقت نفسه مع تمجيد العمل - تراجعًا كبيرًا لهذه الفنون وتقهقرًا أقل وضوحًا ولكن ليس أقل أهميّة في استعمال وسائل العنف في [130] الشؤون الإنسانية بصفة عامة(2). إنّ الرفع من شأن العمل والضرورة الخاصة بأيض العمل يبدوان مرتبطين بعمق بالحط من شأن كل الأنشطة التي تنشأ مباشرة عن العنف، مثل استعمال القوّة في العلاقات الإنسانية، أو الحفاظ على عنصر عنف معها، وهذه حال الحرفة كما سنرى لاحقًا. كل شيء يحصل كما لو أنّ الإقصاء المتطوّر للعنف خلال العصر الحديث قد فتح الأبواب تقريبًا وبطريقة آلية أمام عودة الضرورة في مستواها الأكثر أساسية. فما حصل مرّة بعد في تاريخنا، في قرون انحطاط الإمبراطورية الرومانية، يمكن أن يحصل من جديد. ففي هذا العصر بعد، أصبح العمل انشغالًا للطبقات الحرّة، «لكي يجلب لهم فقط إلزامات الطبقات المستعبدة»(3).

اعتُقِد أنه يُعثَر على صوت الطبيعة ذاته في الصراخ لفرط الألم، فكلما تعمّق الألم كلما بدت هذه الشهادة للحم والدم أكثر حميمية وأكثر صدقًا». wallon (مرجع مذكورI, 325) - [ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع..) لقد كانت السيكولوجيا القديمة أكثر وعيًا منا فيما يتعلق بعنصر التحرر والابتكار الحرّ في قول الأكاذيب. وإنّ «ضرورات» التعذيب قد كانت تُفترض لتحطم هذا التحرر، وبالتالي فإنها لم يكن يمكن أن تطبَّق على المواطنين الأحرار.

(1) إنّ الكلمات الإغريقية الأكثر قدمًا للدلالة على العبيد، وهي douloi وdmoes، ما تزال تعني العدوّ المهزوم. انظر: حول الحرب وبيع أسرى الحرب باعتباره المصدر الرئيسي للعبودية في العصر الكلاسيكي انظر: W. L. Werstermann: Sklaverei in Pauly - Wissowa.

(2) يبدو أننا اليوم بالأحرى، وبسبب التطورات الجديدة لأدوات الحرب والدمار، مهدّدون بإهمال هذه النزعة المهمة في العصر الحديث. ولقد كان القرن التاسع عشر، في الواقع، أحد أكثر القرون سلمية في التاريخ.

(3) فالون، (مرجع مذكور، III, 265) يبيّن فالون بوضوح كيف أنّ التعميم الرواقي المتأخر والقائل بأنّ كل البشر عبيد، قد قام على تطور الإمبراطورية الرومانية، حيث كان التحرر القديم قد ألغي جزئيًا من قبل الحكم الإمبراطوري، بحيث إنه في نهاية الأمر لم يكن هناك أي إنسان حرّ، وأنه لكلّ امرئ سيّده. لقد كان هناك منعرج حينما وافق كاليغولا أولًا ثم ترايان على أن يدعيا بـ **dominus**، وهي كلمة مستعمَلة للدلالة على رئيس البيت. وما سُمي أخلاق العبد للعصر الكلاسيكي المتأخر واعتباره أنه لم يوجد اختلاف بين حياة عبد.وحياة رجل حرّ، كانت له خلفية جدّ واقعية، ويمكن، الآن، وبالفعل، أن يقول العبد إلى سيده: لا أحد حرّ =

إنّ خطر تحرير العمل في العصر الحديث لن يفشل في إرساء قواعد عصر حرية للجميع فقط، بل على العكس سيبلغ تطويع كامل للنوع البشري لأوّل مرة تحت نير الضرورة. هذا ما أدركه ماركس بعد بوضوح عندما أكّد على أنّ هدف الثورة لن يكون التحرير الذي تحقّق بعد للطبقات العاملة، بل يجب أن يتمثّل في تحرير الإنسان من العمل. وفي البداية، فإنّ هذا الهدف يبدو طوباويًا، وهو تحديدًا العنصر الطوباوي الوحيد في مذهب[131] ماركس[1]. إنّ التحرر من العمل، في عبارات ماركس الخاصة، هو تحرّر من الضرورة، وهذا ما سيعني أخيرًا التحرر من الاستهلاك أيضًا، أي: التحرّر من الأيض الطبيعي وهو شرط الحياة الإنسانية نفسه[2]. غير أنّ تطوّرات العقود الأخيرة، وخصوصًا الإمكانيات التي يفتحها التطوّر الآلي تجعل من الممكن التساؤل إذا لم تكن طوباوية الأمس واقع الغد، وإذا لم يكن مجهود الاستهلاك في الأخير يترك لـ «المشقّة والتعب» المحايثين للدور البيولوجي الذي يرتبط به محرّك الحياة البشرية.

= بل لكل امرئ سيده. وفي عبارات فالون فإنّ: «المحكوم عليهم بالعمل في المناجم لهم نظراء بدرجة من الألم أقلّ من المحكومين بالعمل في المطاحن، وفي المخابز، وفي التقاطعات العمومية، ومن كلّ عمل يكون موضوع مجموعة مهنية مخصوصة» (ص216 ـ ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل، ه. ع.). «إنّ حق الاستعباد هو ما يحكم الآن المواطن، ولقد وجدنا مجددًا التشريع الخاص بالعبيد في الرتب التي تهمّ شخص المواطن، وعائلته أو ممتلكاته» (ص219 ـ . ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل، ه. ع. 220).

(1) إنّ مجتمع اللاطبقية واللادولة لدى ماركس ليس طوباويًا. وبمعزل عن مسألة أن التطورات الحديثة لها نزعة لا ترد لمحو التمييزات بين الطبقات في المجتمع، ولتعويض الحكم بهذه «الإدارة للأشياء»، التي كان ينبغي حسب إنجلز، أن تميّز المجتمع الاشتراكي؛ لقد كانت هذه المثل العليا داخل كتابات ماركس نفسه، مدركة بديهيًا، استنادًا إلى الديمقراطية الأثينية، ما عدى أنه في المجتمع الشيوعي ينبغي أن تمتدّ امتيازات المواطنين الأحرار إلى الجميع.

(2) لعله يمكن من دون مبالغة أن نقول إنّ كتاب سيمون فايل «الوضعية العمالية» (1951)، هو الكتاب الوحيد بين الكتابات الضخمة حول مسألة العمل الذي يتعامل مع المشكل دون حكم مسبق ودون عاطفية. لقد اختارت كبداية ليومياتها، وهي تروي يومًا بيوم تجاربها في المصنع. هذا البيت لهوميروس:

Poll' aeka dzomenè, kraterè d'épikriset anagkè. (تمامًا ضدّ إرادتك الذاتية، بما أنّ الضرورة تسود عليك بشكل جدي)، واستنتجتَ أنّ الأمل في تحرير ممكن من العمل والصرورة هو العنصر الطوباوي الوحيد للماركسية وفي الوقت نفسه المحرّك الفعلي لكل الحركات الثورية العمالية ذات الاستلهام الماركسي. إنه ذات «أفيون الشعب»، الذي كان ماركس قد اعتقد أن يكونه الدّينُ.

غير أن هذه الطوباوية نفسها لا تستطيع أنّ تغيّر العرضية الجوهرية لما هو دنيوي لمسار الحياة. إنّ المستويين اللذين يجب أن يمرّ منهما دور الحياة البيولوجية الأبدي، مستوى العمل ومستوى الاستهلاك، يستطيعان تغيير نسبتهما إلى حدّ بلوغ النقطة التي تصرف كل «قوة العمل» الإنسانية تقريبًا في الاستهلاك مع مشكل الترفيه الاجتماعي والجدّي، أي: المشكل الأساسي المتعلّق بكيفية منح الفرصة كفاية من أجل استنفاد يومي لكي تجعل القدرة على الاستهلاك سليمة[1]. [132] فاستهلاك من غير تعب ومن غير مجهود لن يغيّر الطابع النهم للحياة البيولوجية بل سيطوّره فقط إلى حدّ بلوغ نوع بشري «محرّر» من عقبة التعب والمجهود وسيحرّر من «استهلاك» كامل العالم وإعادة إنتاج كل الأشياء التي يريد استهلاكها يوميًّا. كم من الأشياء ستظهر وستختفي يوميًا وفي كل ساعة في مسار حياة مجتمع كهذا؟ وفي أحسن الحالات فإنّ ذلك لن يكون له أي أهمية بالنسبة إلى العالم، إذا كان العالم وخاصيته باعتباره موضوعًا، بإمكانه الصمود أمام الحركية الحانقة لمسار حيوي سيطرت عليه الآلة تمامًا. إن خطر الآلة المستقبلي هو أقلّ بكثير من الآلة التي كثيرًا ما كانت موضوع شكوى الحياة الطبيعية، بحيث إنّه رغم اصطناعيتها فإنّ كلّ الإنتاجية البشرية ستمتصه بواسطة مسار حيوي مركّز إلى حدّ بعيد وستتبع آليًا، ومن دون تعب ولا مجهود، دورها الطبيعي الذي يعود دائمًا. إنّ إيقاع الآلات سيبرز روعة الإيقاع الطبيعي العظيم للحياة وسيركّزه إلى أبعد الحدود ولكنّه لن يغيّر الطابع الأساسي للحياة تجاه العالم والمتمثّل في استنفاذ الاستدامة، وإلا لجعله قاطعًا.

---

(1) لسنا في حاجة لنقول إنّ هذا الترفيه ليس هو نفسه الـ skholè، كما يعتبره الرأي السائد بمثابة الـ skholè في العصر القديم، الذي لم يكن ظاهرة استهلاك واضح أم لا، ولم ينتج عن «وقت فراغ» حفظًا من العمل الشاق، بل كان على العكس «امتناعًا» واعيًا عن كل النشاطات المرتبطة بمجرد الحفاظ على الحياة، والنشاط الاستهلاكي ليس أقل من العمل. إنّ حجر الزاوية لهذا skholè باعتباره متميزًا عن المثل الأعلى الحديث للترفيه هو القناعة المعروفة جيدًا والتي غالبًا ما توصف بها الحياة الإغريقية في الفترة الكلاسيكية. وهكذا، فإنه من المميز أن التجارة البحرية، التي كانت أكثر من أي شيء آخر، أصل الثروة في أثينا، قد اعتبرت مشبوهة، إلى حدّ أنّ أفلاطون قد نصح على خطى هيزيود، بأن تؤسس المدن، الدول الجديدة بعيدًا عن البحر.

وبعيدًا عن هذه الطوباوية، هنالك التخفيض في ساعات العمل الذي لم ينفك يتحقق تدريجيًا منذ ما يقرب من قرن. لقد وقعت المبالغة في أهميّة هذا التخفيض لأنه قد قيس بظروف استغلال غير إنسانية بشكل مميز والتي سادت في فترة المستويات الأول للرأسمالية. وإذا فكرنا في فترات أطول بقليل، فإنّ كميّة وقت الفراغ التي يتمتّع بها كل فرد سنويًا في أيّامنا تبدو أقلّ باعتبارها انتصارًا للعصر الحديث أكثر منها عودة متأخرة للحالة العادية(1). وفي هذه الوجهة [133] للنظر، كما في غيرها، فإن طيف مجتمع المستهلكين الحقيقي ينذر أكثر بالصعوبة باعتباره مثلًا أعلى للمجتمع الراهن أكثر من اعتباره واقعًا كائنًا بعد. إنّ المثل الأعلى ليس جديدًا؛ لقد كان مشارًا إليه بوضوح في مسلّمة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي بحيث إنّ الهدف الأخير للحياة العملية هو نموّ الثروة، والوفرة و«سعادة السّواد الأعظم». وما هو، أخيرًا، المثل الأعلى للمجتمع الحديث إذا لم يكن حلم البؤساء القديم والمعدمين، الذي يملك جمالًا طالما بقي حلمًا ولكنّه يتحوّل إلى جنة ـ أغبياء بمجرّد أن يتحقّق.

إنّ الأمل الذي ألهم ماركس وخيرة رجال حركات العمّال المتعدّدة ـ أنّ

(1) من المقدر أن البشر خلال القرون الوسطى، لم يكونوا يعملون أكثر من نصف أيام السنة. وإنّ العطلة الرسمية كانت تمتدّ على 141 يومًا. انظر: Levasseur، (مرجع مذكور، ص329). وانظر: كذلك حول عدد أيام العمل في فرنسا قبل الثورة Liesse, le Travail[1899],p. 253. وإنّ امتداد يوم العمل الفظيع مميز لبداية الثورة الصناعية، عندما كان على العمال أن يتسابقوا مع الآلات التي أدخلت إلى مجال العمل للتوّ آنذاك. وقبل ذلك، فإنّ طول يوم العمل قد تصاعد في إنكلترا إلى إحدى عشرة أو اثنتي عشر ساعة في القرن الخامس عشر وإلى عشر ساعات في القرن السابع عشر.

انظر: هـ. هيركنار «H. Herkner Abeitszeit» في Handworterbsuch für die Staatswissenschaft, [1923], I, 889 ff. وباختصار فإنّ العاملين قد عرفوا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظروف عيش أسوأ من تلك التي عرفها قبل ذلك من كانوا من غير المحظوظين. إدوارد دو لينز: «تاريخ العمل في فرنسا» (1953) ـ ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.]. إنّ مدى التطوّر الذي بلغناه في زمننا هو بشكل عام مبالغ فيه، بما أننا نقيسه مقابل «عصر ظلمات»، حقيقي. وإنه يمكن، على سبيل المثال أن يطابق متوسط العمر المتوقع في أكبر البلدان حضارة اليوم بمتوسط العمر المتوقع في بعض القرون في العصر القديم فحسب. إننا لا نعرف ذلك بالتأكيد، ولكن تأمل سنّ الوفاة في تراجم المشاهير تبعث على هذه الريبة.

وقت الفراغ سيحرّر في الأخير البشر من الضرورة وسيجعل **الحيوان العامل** منتجًا ـ يستند إلى وهم فلسفة آلية تعتبر أنّ قوة العمل، مثل أي طاقة أخرى، لا يمكن أن تضيع أبدًا، بحيث إنّها إذا لم تستنفد في مشاق الحياة فإنها ستغذّي آليًا نشاطات أخرى «أعلى». إنّ أنموذج هذا الأمل لدى ماركس قد كان بلا شكّ (أثينا بريكلاس) التي، في المستقبل، وبمساعدة الإنتاجية الكبيرة للعمل الإنساني، لن تكون في حاجة إلى عبيد حتى تحافظ على وجودها وستصبح واقعًا للجميع. وبعد ماركس بمائة عام نعرف خطأ هذا التفكير؛ انّ ترفيه **الحيوان العامل** لا يخصّص إلى شيء آخر سوى الاستهلاك، والوقت الذي يتبقّى له سينمّي شهواته ويجعلها أكبر. ويمكن لهذه الشهوات أن تصبح أكثر رقيًا إلى حدّ أنّ الاستهلاك لن يتوقّف عند حدود الضرورات بل يركّز، على عكس ذلك، على ما يزيد عن الحياة وهذا لا يغيّر طابع هذا المجتمع، بل يخفي خطرًا ممكنًا فلا وجود لشيء من أشياء العالم يمكن أن يكون في مأمن من الاستهلاك، والقضاء عليه بواسطة الاستهلاك.

والحقيقة المرّة للمسألة هي أنّ انتصار [134] العالم الحديث على الضرورة يعود إلى تحرير العمل، أي: إلى واقع أنّ **الحيوان العامل** قد أصبح بإمكانه أن يحتل المجال العمومي؛ ولكن بقدر ما يبقي **الحيوان العامل** مالكًا له، بقدر ما لا يكون هناك مجال عمومي، بل فقط نشاطات خاصة معروضة بشكل واضح. إنّ النتيجة هي ما نسمّيه، تلطيفًا، بثقافة الكثرة، واضطرابها العميق هو بؤس كلّي تسبب فيه من جهة، نقص التوازن بين العمل والاستهلاك، ومن جهة أخرى، المتطلبات العنيدة **للحيوان العامل** الذي يريد سعادة يمكن أن تبلغ فقط متى كانت المسارات الحيوية تحقق توازنًا كاملًا بين الاستنفاد وتجديد الحياة والشقاء والارتياح. إنّ البحث عن السعادة والتعاسة المعمّمة في مجتمعنا (وهذان هما وجهان لعملة واحدة) هما أعلى علامتين جد دقيقتين على أنّنا قد بدأنا نعيش في مجتمع العمل الذي كان ينقصه الكثير من العمل حتى يكون راضيًا عن وضعه. لأنّ الحيوان العامل، لا الحرفي، ولا رجل الممارسة، هو الذي طالب بأن يكون «سعيدًا» أو فكّر أنّ البشر الفانين يمكنهم أن يكونوا سعداء.

إنّ واحدة من علامات الخطر الأكثر وضوحًا والتي يمكن أن تكون في طريقنا لتحقيق المثل الأعلى **للحيوان العامل** هي المدى الذي بلغه اقتصادنا بأكمله بحيث أصبح اقتصاد هدر، يجب أن تُلتهم فيه الأشياء تقريبًا بنفس السرعة التي

تظهر بها في العالم، حتى لا يُفرض على المسار نفسه توقّف كارثي. ولكن إذا كان المثل الأعلى قد تحقّق بعد وإذا لم نكن سوى أعضاء من مجتمع مستهلكين، فإنّنا لن نعيش البتة في عالم، بل سنكون مجرّد مدفوعين بمسار سيُظهر دوره من خلال ظهور أشياء وإخفاء أشياء، هي أشياء تظهر لكي تذوي دون أن تدوم كفاية لتحيط بالمسار الحيوي في وسطه.

إنّ العالم، البيت الذي صنعه الإنسان وشيّده على الأرض وكوّنه من المواد التي قدّمتها الطبيعة الأرضية للأيادي البشرية لا يتمثّل في أشياء سيستهلكها بل يتمثّل في أشياء تُستعمل. فإذا كوّنت الطبيعة والأرض وضعية الحياة البشرية، فإنّ العالم وأشياء العالم تكوّن الوضعية التي يمكن لهذه الحياة البشرية بشكل خصوصي أن تستقرّ فيها على الأرض. فالطبيعة كما ترى من خلال عيني الحيوان العامل مزوّدة بكل «الأشياء الطيبة»، التي تنتمي بالتساوي إلى كل أطفالها، الذين «يأخذون منها خارج [135] أيديها» في العمل والاستهلاك[1]. إنّ نفس الطبيعة كما ترى بعيني الإنسان الصانع مشيد العالم، «لا توفّر إلا المواد التي تفتقر إلى القيمة تقريبًا في ذاتها»، والتي تكمن كل قيمتها في الأثر الذي يحقّق عليها[2]. فمن دون أن يأخذ الأشياء خارج الطبيعة واستهلاكها، ومن دون مقاومة نفسه ضدّ المسار الطبيعي للنمو والتدهور، فإنّ الحيوان العامل لن يتمكّن من البقاء. ولكن من دون أن نكون مستقرين وسط أشياء تكون ديمومتها قادرة على أن تنفع وتمكّن من تشييد عالم يُناقض دوام الحياة، فإنّ هذه الحياة لن تكون إنسانية.

وكلما أصبحت الحياة أسهل في مجتمع مستهلكين أو مجتمع عاملين، كلما أصبح من الصعب أن يبقى المرء واعيًا بقوى الضرورة التي يخضع لها، حتّى متى كان الشقاء والمجهود وهما مظهران خارجيان للضرورة، يصبحان بالكاد حسّيين. والخطر يتمثّل في ظهور مجتمع منبهر بوفرة خصوبته وسجين سكون نمط الاستغلال لمسار لا يتوقف البتّة، لن يكون قادرًا على الاعتراف بعرضيته الخاصة ـ عرضية حياة «لا تتحدّد ولا تتحقّق في ذات دائمة تبقى بعد أن يكون شقاؤها قد مرّ»[3].

---

(1) لوك، مصدر مذكور، Sec. 28.
(2) المصدر السابق، Sec. 43.
(3) آدم سميث، مصدر مذكور، 295, I.

[136] الفصل الرابع:

الأثـر

18

استدامة العالم

إنّ أثر أيدينا، باعتباره متميّزًا عن عمل أجسادنا ـ **الإنسان الصانع** الذي يفعل، والذي «يشتغل»[1] بالمعنى الحرفي، بما هو متميّز عن **الحيوان العامل** الذي يشقى و«يتمثل» ـ يصنع التنوع اللانهائي للأشياء التي يمثّل مجموعها الصناعة الإنسانية. إنّها خاصة، ولكن لا حصريًا أشياء للاستعمال وهي تملك الاستدامة التي احتاجها لوك لتثبيت الملكية، «القيمة» التي احتاجها آدم سميث لسوق التبادل وهي تشهد على الإنتاجية التي اعتبرها ماركس اختبار الطبيعة البشرية. إنّ استعمالها الخاص لا يجعلها تختفي وهي تعطي الاستقرار والصلابة التي تمكّنها، وحدها، من إيواء المخلوق الإنساني غير المستقر والفاني، أي: الإنسان.

إنّ استدامة الصناعة الإنسانية ليست مطلقة، فالاستعمال الذي نحققه يبليها رغم أنّنا لا نستهلكها. إنّ المسار الحيوي الذي يشوب كلّ كينونتنا يكتسحها، كذلك،

---

(1) إنّ الكلمة اللاتينية faber، وهي، احتمالًا، مرتبطة بكلمة **facere** «أن نفعل شيئًا ما» في معنى الإنتاج، كانت تعني، في الأصل، الصانع والفنان الذي يؤثّر على المادة الصلبة، مثل الصخر أو الخشب، كما أنها كانت تُستعمل كذلك بمثابة ترجمة للكلمة الإغريقية **tekton!** التي كان لها نفس الدلالة. إنّ الكلمة **fabri**، والتي تتلوها في الغالب كلمة **tignarii**، تعني بالخصوص عمال البناء وصناع الهياكل. ولقد كنت غير قادرة على تعيين أين ومتى ظهرت أولًا العبارة **homo faber**، وهي بالتأكيد، ذات أصل حديث، وما بعد قروسطي. ويقترح جان لوكلارك أن برغسون لا غير هو من دفع بمفهوم الـ **homo faber** في دورة حركة الأفكار
Jean Leclercq (Vers la société basée sur le travail, **Revue du Travail**, 1950, vol. LI, n°3).

وإذا كنّا لا نستعمل أشياء العالم، فإنّها ستفسد أخيرًا، وستعود إلى المسار الطبيعي الشامل الذي استمدت [137] منه والذي وقفت ضدّه. فإذا تركت الأشياء لنفسها وإذا أخرجت من العالم البشري، فإنّ الكرسي سيعود خشبًا، والخشب، سيفسد وسيعود إلى التربة التي خرجت منها الشجرة قبل أن تُقطع لكي تصبح مادة يطبّق عليها الأثر ونشيّد بواسطتها. ولكن إذا كانت هذه هي نهاية كل الأشياء الفردية في العالم، وعلامة كينونتها باعتبارها منتوجات لصانع فان، فإنّ ذلك لا يمثّل القدر الأخير للصناعة البشرية نفسها حيث يمكن أن يعوّض كل الأشياء الفردية باستمرار بقدر ما تختلف الأجيال التي تأتي وتسكن العالم الذي من صنع الإنسان، وتذهب في حال سبيلها. وإضافة إلى ذلك، وبما أنّ الاستعمال يبلي هذه الأشياء، فإنّ هذه النهاية ليست قدرها بنفس المعنى الذي يكون به التحطيم النهاية الأصلية أو الفطرية لكل أشياء الاستهلاك، إنّ ما يبلي الاستعمال هو الدوام.

الاستدامة هي التي تعطي أشياء العالم استقلاليتها النسبية عن البشر الذين أنتجوها واستعملوها، «موضوعيتها» تجعلها تقاوم، و«تقف ضد»[1] على الأقل لوقت ما، أمام شرَهِ ونهم ورغبات صانعيها ومستعمليها وتتحمّله ومن هذه الوجهة للنظر، فإنّ أشياء العالم لها وظيفة جعل الحياة البشرية مستقرّة ـ وضد عبارة هيرقليطس حول أنّ الإنسان نفسه لا يستطيع أن يستحمّ في نفس النهر مرّتين ـ فإنّ موضوعيتها ترتبط بكون البشر، ورغم طبيعتهم المتغيّرة يمكنهم أن يستعيدوا ماهيتهم في علاقاتهم بنفس الكرسي، وبنفس الطاولة. وفي عبارة أخرى، فإنّه ضدّ ذاتية البشر تقف موضوعية العالم الذي صنعه الإنسان أكثر لامبالاة وسامية لطبيعة بكر تكون قوّتها الأساسيّة ساحقة، وعلى العكس، تجبرهم على الدوران دون توقّف في الدائرة البيولوجية التي قدّت على دور تدبر الطبيعة. إنّنا نحن فقط الذين شيّدنا موضوعية عالم خاص بنا بما تعطينا الطبيعة، والذي بنيناه في محيط الطبيعة بحيث نكون نحمي أنفسنا منها، ويمكننا أن ننظر إلى الطبيعة باعتبارها شيئًا «موضوعيًا». فمن دون عالم بين البشر والطبيعة، هناك حركة خالدة، لكن من غير موضوعية.

---

(1) وهذا المعنى متضمَّن في الكلمة اللاتينية **obicere** التي اشتقّ منها لفظ **object** فيما بعد، وفي الكلمة الألمانية التي تعني الموضوع وهي **Gegenstand**. وتعني كلمة **object** حرفيًا «الشيء الذي يُرمى مقابل» أو الذي «يوضع ضد».

ورغم أنّ الاستعمال والاستهلاك، مثل الأثر والعمل، ليسا [138] نفس الشيء، فإنّهما يبدوان متداخلين في بعض الميادين المهمة إلى حدّ أنّ الموافقة بالإجماع التي خلطت بواسطتها رأي العامة والخاصة بين هاتين المسألتين المختلفتين تبدو مبرّرة. إنّ الاستعمال، بالفعل، يحتوي على عنصر من الاستهلاك، بقدر ما يكون مسار التلف حاصلًا بواسطة الاتصال، بين الشيء والعضوية الحية التي تستهلك. فكلّما كان الاتصال بين الجسد والشيء المستعمل لصيقًا كلما كان التمثل مرجحًا. وإذا تخيّلنا الملابس، مثلًا، باعتبارها أشياء استعمال، فإنّنا سنميل إلى استنتاج أنّ الاستعمال ليس إلا استهلاكًا بطيئًا. ويتقابل هذا مع ما رأينا سابقًا، من أنّ التحطيم، ورغم أنه لا يمكن تجنّبه، هو عرضي في الاستعمال، ولكنّه أصلي للاستهلاك. فما يميّز زوج الحذاء الأكثر هشاشة عن أي ثروة أخرى هو أنهما لا يفسدان إذا لم ألبسهما، وأنّ لهما بعض الاستقلالية، مهما كانت متواضعة تمكّنهما من الصمود حتى زمنًا غير قصير أمام المزاج المتقلب لمالكهما. فسواء استعملا أم لم يستعملا، فإنّهما سيبقيان في العالم لفترة معيّنة اللهم إلا إذا ما حصل تحطيمهما إراديًا.

ويمكن أن نقدّم، لفائدة المماهاة بين الأثر والعمل، حجّة مماثلة، أكثر شهرة ورجحانًا فالعمل الأكثر ضرورية والأكثر أساسية للإنسان، عمل الأرض، يبدو مثالًا جيدًا لعمل يتحول، نوعًا ما، إلى أثر من لدن نفسه. ذلك أنّ عمل الأرض، ورغم ارتباطه بالدورة البيولوجية وعدم استقلاليته عن الدورة العظيمة للطبيعة، يترك نشاطه إنتاجًا يضاف بشكل دائم للصناعة البشرية: فنفس المهمة، التي تتحقّق من سنة إلى أخرى، ستحوّل الأرض البرية إلى أرض مزروعة. والمثال يرد في مكان جيّد من أجل هذا السبب بصفة خاصة في كلّ نظريات العمل القديمة والحديثة. بيد أنّه، ورغم تشابه لا يمكن إنكاره ورغم أن الكرامة الجليلة للفلّاح تأتي من كون الحراثة لا تعطي فقط وسائل العيش ولكن تهيئ، في هذا المسار، الأرض لبناء العالم، وحتى في هذه الحالة فإنّ التمييز يبقى جدًّا واضحًا: ليست الأرض المزروعة، بالمعنى الدقيق للكلمة، شيئًا للاستعمال، تامًّا في استدامته الخاصة ولا يتطلّب دوامه رعاية عادية للمحافظة. إن التربة [139] المحروثة، ولكي تبقى مزروعة، تتطلّب عملًا يُعاد بشكل دائم. وفي عبارات أخرى، فإنه لا وجود لتشيؤ حقيقي يكون فيه الشيء المنتج مؤمنًا في وجوده مرّة واحدة؛ إنه يحتاج أن يُنتج دون توقّف لكي يبقى داخل العالم البشري.

19
التشيؤ

تتمثّل الصناعة، أثر الإنسان الصانع، في التشيئ. إنّ الصلابة، الأصل لكل الأشياء، حتى الأكثر هشاشة، تأتي من المادة التي شكّلت، لكن هذه المادة نفسها ليست مجرّد معطاة وحاضرة مثل غلال الحقل والأشجار التي تستطيع جمعها أو تركها دون تغيير وتدبير الطبيعة. إنّ المادة منتوجٌ للأيدي البشرية التي غيّرتها من موقعها الطبيعي، سواء بالقضاء على مسار حيوي، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الشجرة التي يجب أن تحطّم لكي نحصل على الحطب، أو بقطع واحد من المسارات الطبيعية البطيئة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الحديد، والحجر أو المرمر المستخرج من باطن الأرض. وعنصر الخرق هذا أو العنف حاضر في كل صناعة، والإنسان الصانع، خالق الصناعة البشرية، قد أصبح دائمًا محطّمًا للطبيعة. إنّ الحيوان العامل، الذي يغذي الحياة بواسطة جسده وبمساعدة الحيوانات الأليفة، يمكنه أن يكون سيّد كل الكائنات الحيّة، ولكنه يبقى دائمًا خادم الطبيعة والأرض؛ والإنسان الصانع وحده يسلك باعتباره سيد الأرض. إن إنتاجيته تفهم باعتبارها على صورة رب خالق، بما أنه، إذا كان الرب يخلق من عدم، والإنسان يخلق من جوهر معطى، فإنّ إنتاجية الإنسان يجب أن تبلغ، بطبيعتها، ثورة بروميثيوسية لأنها تستطيع أن تشيّد عالمًا من صنع يد الإنسان فقط بعد تحطيم جزء من الطبيعة التي خلقها الرب[1].

---

(1) إنّ هذا التأويل للخلق البشري هو تأويل قروسطي، بينما يخصّ مفهوم الإنسان باعتباره سيّد الأرض في العصر الحديث، والاثنان مضادان لروح الكتاب المقدّس. وحسب العهد القديم، فإنّ الإنسان سيّد كل المخلوقات الحية (Gen 1)، التي كانت قد خُلقت حتى تساعده (2:19). ولكنه لا يُنصَّبُ في أي مكان، سيد على الأرض وربّ لها؛ وعلى العكس، فإنه قد وُضع في جنّة عدن حتى يخدمها ويحافظ عليها (2:15). وإنه لمهم أن نسجّل أنّ لوثر، وهو يرفض عن وعي الوفاق السكولاستيكي مع العصر القديم الإغريقي واللاتيني، يحاول أن يمحو من الأثر والعمل البشريين كل عناصر الإنتاج والفعل. فالعمل البشري بالنسبة إليه، ليس إلّا «العثور» على الكنوز التي وضعها الربّ في الأرض، وهو يتبع العهد القديم في ذلك فيؤكّد أنّ الإنسان في تبعية للأرض وأنه ليس سيدًا عليها: «Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Acker solch grosses Gut als heraus wachst?... Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott

[140] إنّ تجربة هذا العنف هي التجربة الأساسية للقوة البشرية وبالتالي، هي نقيض المجهود الشاق، والمضني الذي يختبره المرء في مجرد العمل. إنّها بإمكانها أن تعطي أمانًا ورضى، وبإمكانها حتى أن تصبح مصدرًا للثقة في النفس خلال الحياة، وهذا مختلف تمامًا عن السكينة التي يمكن أن تجازي حياة عمل وعناء، أو عن اللذّة الخاطفة ولكن الشديدة للعمل نفسه وهو بالأساس عين ما تحقّقه كلّ حركة إيقاعية للجسد. إنّ أكثر عمليّات الوصف لـ «سعادة العمل»، حتى الآن كما هي ليست آخر انعكاسات الرضى والقنوع في الكتاب المقدس وهي بعيدة عن السعادة المقدسة للحياة والموت، هي ببساطة لا تخلط بين كبرياء المهمة المنجزة و«سعادة» إنجازها، فهي ترتبط بالتمجيد الذي يشعر به المرء عند ممارسة عنيفة لقوّة يقيس الإنسان نفسه بها تجاه القوى الساحقة للعناصر، والتي من خلال الاختراع الماهر للأدوات يعرف كيف يزيد أبعد بكثير من قدرته الطبيعية[1]. ليست الصلابة نتيجة اللذة أو العمل المضني في كسب القوت «بعرق الجبين» بل هي نتيجة هذه القوة، وهي ليست معارة أو هي لُقَطَة باعتبارها هبة من الحضور الدائم والخاص للطبيعة، رغم أنها ستكون مستحيلة من دون مادة مستخرجة من الطبيعة، إنها تعد منتوجًا من صنع يدي الإنسان.

إنّ أثر الصناعة الحاضر ينفذ تحت شعار أنموذج يُبنى الشيء وفقه. وهذا الأنموذج يمكن أن يكون صورة تتأملّها عين الفكر أو تصميمًا وجدت بعد فيه الصورة محاولة التجسيد عبر الأثر. وفي الحالتين، فإنّ ما يقود أثر الصناعة هو خارج الصانع ويسبق مسار الأثر الحاضر [141] بنفس الطريقة تقريبًا التي تسبق بها إلزامات المسار الحيوي في العامل مسار العمل. (وهذا الوصف في تناقض واضح مع معطيات علم النفس الحديث، التي تخبرنا بالإجماع تقريبًا أنّ صور الفكر محفوظة في رؤوسنا مثلما أنّ حالات التمزّق الناتجة عن الجوع محفوظة في

---

muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden.... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nchits ist dern Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber moge machen und erhalten» (**Werke**, ed. Walch, V, 1873).

(1) إنّ هندريك ديمان على سبيل المثال يصف حصريًا، تقريبًا، ما تحققه الصناعة والحرفة من إشباعات تحت العنوان الخادع:

Hendrik de Man, **Der Kampf un die Arbeisfreude**, (1927).

المعدة. إنّ ذاتية العلم الحديث بما هو انعكاس لذاتية أكثر جذرية للعالم الحديث، لها ما يبررها في هذه الحالة وفي الواقع فإنّ أغلب الأثر الحديث يُنفذ في نمط العمل، بحيث إنّ العامل لن يستطيع أن «يعمل لأثره أكثر مما يعمل لنفسه»[1]، حتى إن أراد ذلك، وأنه يصلح في عديد المرات في إنتاج أشياء لا يملك عن صورتها النهائية ولو فكرة جدّ صغيرة[2]. وهذه الظروف، ورغم أهمّيتها الكبيرة تاريخيًّا، فإنها لا ينبغي أن تدخل في وصف التمفصلات الرئيسية للحياة العملية) .وما يشدّ انتباهنا هو الهوّة التي تفصل كلّ إحساساتنا الجسدية، اللذات أو الآلام، والرغبات والتلبيات ـ وهي جدّ «خاصة» إلى حدّ أنه يمكن أن يعبّر عنها بطريقة مطابقة، وأقلّ من ذلك تمثيلها في العالم الخارجي، وهي إذن جميعًا غير قادرة على التشيئ ـ عن الصور الفكرية التي تملك قابلية التشيئ بكل يسر، وبكل طبيعية إلى حد أنّنا لا نستطيع أن ندرك صنع سرير دون أن يكون لنا صورة أولية، و«فكرة» عن السرير في نظرنا الداخلي، ولا نستطيع أن نتصّور سريرًا دون أن نلجأ إلى بعض التجربة البصرية لشيء واقعي.

إنه من المهم جدًّا بالنسبة إلى الدور الذي تلعبه الصناعة في تراتبية الحياة العملية أنّ الصورة أو الأنموذج الذي يقود شكلها مسار الصناعة لا يسبقه، بل لا يختفي إذا ما تمّ إنجاز المنتوج. إنّما تبقى تامة وحاضرة، بشكل ما، لكي تكون مهيئة لتتبع غير محدد للصناعة. إنّ هذا التزايد الممكن، المحايث للأثر، [142] مختلف في المبدأ عن التكرار الذي يمثّل علامة العمل. وهذا التكرار مفروض ويبقى خاضعًا للدورة البيولوجية؛ فحاجات الجسد الإنساني ورغباته تأتي وتذهب، ورغم أنّها تظهر

(1) Yves Simon,Trois leçons sur le travail, (Paris. n. d.) : إنّ هذا النوع من الأمثلة متواتر في الفكر الكاثوليكي الليبرالي أو في الجناح اليساري منه في فرنسا. انظر: بالخصوص Jean Lacrois, «La notion du travail», La Vie intellectuelle, Juin,1952; وكذلك قول الأب الدومينيكاني شونو في مقاله:
M. D. Chenu, «Pour une théologie du travail», Esprit, 1952, 1955.
«يعمل العامل من أجل أثره لا من أجل نفسه هو: هذا قانون الكرم الميتافيزيقي، الذي يحدّد النشاط الفاعل». [ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.].

(2) يورد جورج فريدمان كيف أنه في أغلب الأحيان لا يعلم العمال في المصانع الكبيرة حتى اسم العملية الدقيقة للقطعة التي تنتجها الآلة التي يشتغلون عليها Georges Friedmann **(Problèmes humains du machinisme industriel,** 1946, p. 211).

دائمًا وأبدًا بفواصل منتظمة، فإنّها لا تبقى أبدًا لوقت طويل. إنّ التزايد، في مقابل مجرّد التكرار، يزيد في شيء ما يملك بعد وجودًا مستقرًا نسبيًا ووجودًا دائمًا في العالم نسبيًا. وهذه الكيفية للدوام في أنموذج أو صورة، تكون هنا قبل أن تبدأ الصناعة وتبقى بعد أن تبلغ نهايتها، وتبقى رغم كل أشياء الاستعمال الممكنة التي تساهم نفس الصورة في إيجادها، هذه الكيفية كان لها تأثير قوي على مذهب أفلاطون في الأفكار الخالدة. وبقدر ما كان تعليمه ملهمًا بكلمته إيديا أو إيديوس eidos «شكل» أو «صورة»، التي استعملها لأول مرة في إطار فلسفي، فإنّه استند إلى تجارب في الإنشاء poiésis أو في الصناعة، ورغم أنّ أفلاطون قد استعمل نظريته ليعبّر عن تجارب جدّ مختلفة وربّما أكثر «فلسفية»، فإنه لم يفشل أبدًا في اعتماد أمثلته في ميدان الفعل متى أراد أن يبرهن على رجاحة ما كان يقول[1]. [143] إنّ الفكرة

---

(1) يفيد أرسطو في شهادته على أنّ أفلاطون قد أدخل اللفظ idea إلى المصطلحات الفلسفية التي ترد في الكتاب الأول من الميتافيزيقا (987 ب 8). ونجد عرضًا ممتازًا للاستعمال القديم للكلمة، ولنظرية أفلاطون في Gerard F. Elise, «The Terminology of Ideas» Harvard Studies in Classical Philology (1936) vol. XLVII.

وإنّ آلس يؤكّد، وهو محقّ في ذلك، على أنّ «ما كانت عليه نظرية المثل (الأفكار) في شكلها النهائي والكامل هو شيء لا يمكننا أن نعلمه من المحاورات»، ونحن كذلك غير متأكدين من أصل النظرية، ولكن قد يكون خير دليل هنا أن تكون الكلمة نفسها التي أدخلها أفلاطون، وبشكل لافت للانتباه إلى المصطلحات الفلسفية، وذلك رغم أنّ هذه الكلمة لم تكن سائدة في اللغة الإغريقية القديمة. إنّ الكلمتين eidos وidea ترتبطان بلا شك، بالصور المرئية أو الأشكال، وبخاصة للمخلوقات الحيّة، وهذا يجعل من غير المحتمل أنّ أفلاطون قد تصور نظرية المثل تحت تأثير الأشكال الهندسية. وإنّ أطروحة فرانسيس م. كونفورد في Francis M. cornford (**Plato and Parmenides**, Liberal Arts ed, 69 - 100، التي تعتبر أنه من المحتمل أن تكون النظرية سقراطية في الأصل، بقدر ما كان سقراط يبحث عن تعريف العدالة في ذاتها أو الحيّز في ذاته اللذين لا يمكن للحواسّ إدراكهما، تمامًا مثلما أنها يمكن أن تكون فيثاغورية بقدر ما كان تصور وجود المثل خالدًا ومفارقًا (chorismos)، لكل الأشياء القابلة للفساد، ويؤدي إلى تصور «الوجود المفارق لنفس واعية وعارفة بمعزل عن الجسد والحواسّ»، وهذا ما يبدو لي جدّ مقنع. ولكن عرض الخاص لا يغيّر من كل هذه الفرضيات، إنه يتعلق ببساطة بالكتاب العاشر من **الجمهورية** حيث يفسّر أفلاطون نفسه نظريته باعتماد «المثال المشترك» لِحِرَفيّ يصنع أسرّة ومناضد «مطابقة لمثل[ها]»، ثم يضيف، «وهذا هو طريقنا للكلام في هذا المثال وفي الأمثلة المشابهة له»، وإنه لمن البديهي، أنه وبالنسبة إلى أفلاطون كانت كلمة idea نفسها إيحائية وكان يريد منها الإيحاء بأن «الحرفي الذي يصنع =

الخالدة الوحيدة التي كانت تسود أشياء كثيرة قابلة للفساد تستسقي رجاحتها من تعاليم أفلاطون في دوام ووحدة النموذج الذي يمكن لأشياء كثيرة وقابلة للفساد أن تصنع بحسبه.

إنّ مسار الصنع هو نفسه محدّد تمامًا بمقولات الوسائل والغاية. والشيء المصنّع هو المنتوج النهائي في المعنى المزدوج بحيث أنّ مسار الإنتاج يبلغ فيه نهايته («إنّ المسار يختفي في المنتوج» كما قال ماركس) وأنه وسيلة لإنتاج هذه الغاية فقط. ومن المؤكد، أنّ العمل ينتج كذلك من أجل غاية الاستهلاك، ولكن،بما أن الشيء الذي سيستهلك، ينقصه الدوام ـ في ـ العالم لأثر، فإنّ غاية المسار ليست محدّدة بواسطة المنتوج المنجز بل بالأحرى بواسطة استنفاد قوّة العمل. بينما تصبح المنتجات نفسها من جديد، ومن جهة أخرى، مباشرة وسائل عيش كفاف وإعادة إنتاج قوّة العمل. وفي مسار الصنع، على العكس، فإن النهاية ليست مشكوكًا فيها: تأتي بمجرّد أن يكون شيء جديد تمامًا دائمًا كفاية ليبقى في العالم باعتباره كينونة مستقلّة، قد أضيفت إلى الصناعة البشرية. وفي كل الحالات، فإنّ غاية منتوج الصناعة، معنية والمسار ليس في حاجة إلى الإعادة. إنّ الحاجة إلى التكرار تأتي من حاجة الحرفي لكسب وسائل عيشه، وذلك في حالة تطابق أثره مع عمله؛ أو أنه يأتي من طلب متزايد في السوق وذلك في حالة إضافة الحرفي الذي يريد أن يلبي هذا الطلب، كما كان أفلاطون يقول في كسب المال لحرفته. وما يهم هنا هو أنه في الحالتين فإنّ المسار يتكرّر لأسباب تخرج عن نطاقه وهو يختلف عن التكرار الإجباري الأصلي للعمل، الذي يجب أن يأكل فيه المرء ليعمل ويجب أن يعمل ليأكل.

وأن يكون للشيء بداية مضبوطة ونهاية مضبوطة هو علامة الصناعة التي تتميّز من خلال هذه الخاصية وحدها[144] عن كل الأنشطة الإنسانية الأخرى. إنّ العمل، إذا ما اعتبرناه في الحركة الدورية للمسار الحيوي الجسدي، لا يملك لا

= سريرًا أو منضدة لا بالنظر إلى سرير آخر أو منضدة أخرى، بل بالنظر إلى فكرة السرير»، Kurt von (**The constitution of Athens**, 1950, 34 -35. Fritz).

ولسنا في حاجة إلى القول أنه لا واحد من هذه التفاسير يمسّ أصل المسألة، أي: التجربة الفلسفية المخصوصة التي يفترضها مفهوم المثل من جهة، وخاصيتها اللافتة للأنظار من جهة أخرى ـ أي: قوة تنويرها وكونها **to phanotaton** أو **ekphanestaton**.

بداية ولا نهاية. والفعل، رغم أنه لا يستطيع أن تكون له بداية، فإنه، لا يستطيع أن تكون له، مثلما سنرى، نهاية متوقعة البتة. وهذا الأمان الكبير للأثر ينعكس في مسار الصناعة وعلى خلاف الفعل، لا محيد عنه فكل شيء صنعته يدا الإنسان يمكن أن تحطّماه، ولا وجود لشيء للاستعمال ضروري بصفة مطلقة في مسار الحياة بحيث لا يستطيع القائم به أن يحافظ على بقائه أو أن يتحمّل تحطيمه. إنّ **الإنسان الصانع** هو بالفعل سيّد، لا فقط لأنه سيّد أو نصّب نفسه السيّد على كامل الطبيعة بل لأنه سيّد نفسه وأفعاله. وهذا ليس صحيحًا سواء بالنظر إلى **الحيوان العامل**، الذي يخضع لضرورة حياته الخاصة، ولا بالنظر إلى إنسان الممارسة، الذي يبقى في تبعيّة لمن هو مثله. وحيدًا مع صورة منتوج المستقبل، فإنّ **الإنسان الصانع** حرّ في الإنتاج، وهو يجابه بمفرده أثرًا من إنتاج يديه، فيكون حرًّا في التحطيم.

20
الأداتية والحيوان العامل

من وجهة نظر **الإنسان الصانع** الذي يعتمد تمامًا على الأدوات الأولية ليديه، فإنّ الإنسان، كما قال بنيامين فرانكلين، هو: «صانع أدوات». ونفس الوسائل، التي فقط تخفّف الحمل وتجعل عمل **الحيوان العامل** آليًّا، قد صمّمها **الإنسان الصانع** واخترعها لتشييد عمل أشياء. أما ملاءمتها ودقتها فقد أملتها أهداف موضوعية كما تمنى أن يخترعها بدل أن تمليها حاجات ورغبات ذاتية. إنّ الأدوات والوسائل هي بحق أشياء لهذا العالم إلى حدّ أنه بإمكاننا أن نستعملها باعتبارها مقياسًا لتصنيف حضارات بأكملها. بيد أنه، لا تكون خاصيتها باعتبارها من أشياء العالم أكثر وضوحًا عندما نستعملها في مسارات العمل، حيث تكون بالفعل، الأشياء الملموسة فقط التي تبقى رغم مواجهة العمل ومسار الاستهلاك نفسه. وهكذا فإنّ **الحيوان العامل**، بما هو خاضع لمسار الحياة النهم ومنشغل به باستمرار، فإنّ استدامة العالم واستقراره يمثّلان أساسًا في الأدوات والوسائل التي يستعملها، وفي مجتمع العمّال، فإن الأدوات [145] يمكنها أن تكتسب خصائص تتجاوز مجرّد الأداتية أو الوظيفة.

إنّ الشكاوى المتواترة التي نسمع حول انحراف الأهداف والوسائل في المجتمع الحديث، حول البشر الذين أصبحوا خادمي الآلات التي اخترعوها

بأنفسهم وحول «تكيفهم» مع متطلباتها، عوضًا أن يستعملوها باعتبارها وسائل لتحقيق الحاجات والرغبات البشرية، هذه الشكاوى لها أصول في وضعية العمل الواقعية. وفي هذه الوضعية، حيث يتمثّل الإنتاج قبل كل شيء في إعداد للاستهلاك، فإن التمييز ذاته بين الوسائل والأهداف، وهو الممثل بوضوح لخصائص أنشطة الإنسان الصانع ليس له معنى ببساطة. والوسائل التي اخترعها الإنسان الصانع والتي يساعد بواسطتها عمل الحيوان العامل تفقد هكذا طابعها الأداتي ما إن يستعملها. وداخل المسار الحيوي نفسه الذي يبقى عمله جزءًا تامًّا والذي لا يتجاوزه أبدًا، فإنه من غير جدوى أن نطرح أسئلة تفترض مقولة الوسائل والغايات، مثل ما إذا كان البشر يعيشون ويستهلكون لكي تكون لهم القوّة ليعلموا أو ما إذا كانوا يعملون لتكون لهم وسائل الاستهلاك.

وإذا اعتبرنا هذه الخسارة لملكة التمييز بوضوح بين الوسائل والغايات في عبارات السلوك البشري، فإنّه يمكننا أن نقول إنّ التهيئة الحرّة واستعمال الأدوات من أجل هدف مخصوص تعوّض وحدة إيقاع الجسد أثناء العمل وأداته، وحركة العمل نفسها وهي تفعل باعتبارها قوّة موحّدة. إنّ العمل لا الأثر، يقتضي، من أجل نتائج أفضل، أداءً متناغمًا، وعندما يجتمع العديد من العمّال صفًّا واحدًا فإنّه يحتاج إلى تنسيق متناغم لكل الحركات الفردية[1]. وفي [146] هذه الحركة، فإنّ الأدوات

(1) لقد تلت المجمع الشهير لكارل بوشر Karl Bücher «أغاني العمل الإيقاعية» سنة 1897 (Arbeit und Rhytmus) الطبعة السادسة 1924 كتابات ضخمة من طبيعة أكثر علمية. وتؤكد واحدة من أحسن هذه الدراسات جوزيف شوب: Das deutsche Arbeit slied, Joseph Schopp, 1935، على أنّ هناك أغاني عمل فحسب، ولا وجود لأغاني أثر. إنّ أغاني الحرفيين التقليديين اجتماعية، إنها تُغنّى بعد الأثر. وأنه لمن من المؤكد، أن لا وجود لإيقاع «طبيعي» للأثر. والتشابه الملفت للانتباه بين الإيقاع «الطبيعي» الأصلي لكل عملية عمل وإيقاع الآلات، قد لوحظ في بعض الأحيان بمعزل عن الشكاوي من الإيقاع «الاصطناعي» الذي تفرضه الآلات على العامل. ومثل هذه الشكاوي، من حيث خصائصها، نادرة نسبيًّا بين العمال أنفسهم، الذين يبدو أنهم كانوا على العكس، يجدون نفس اللذة في تكرار آلة الأثر، كما في أي تكرار أثر. انظر: على سبيل المثال Georges Friedmann (Où va le travail humain?,[2d ef.;1953],p. 233، وهاندريك ديمان Hendrik de Man، (مرجع مذكور، ص213). إنّ هذا يثبت الملاحظات التي أُنجزت في مصانع فورد في بداية القرن. وإنّ كارل بوشر الذي اعتبر أنّ «العمل الإيقاعي عمل روحي من درجة عالية» (vergeistigt)، كان قد صرّح بعدُ قائلًا: «Aufreibend werden dur solche einformigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lasse». op cit, p443.

تفقد خاصيّتها الأداتية، والتمييز بين الإنسان ووسائله مثلما هو الأمر بين الإنسان وغاياته حيث يختلط عليه الأمر. وما يسود مسار العمل وكل مسارات الأثر التي تنفّذ في نمط العمل ليس المجهود البشري الهادف ولا المنتوج الذي يستطيع أن يرغب فيه، بل حركة المسار نفسها والإيقاع الذي تفرضه على العمّال. إنّ أدوات العمل تندرج ضمن هذا الإيقاع حتى يشارك الجسد والأداة في نفس الحركة المتواترة، أي: حتّى أنه في استعمال الآلات، وهي من بين كل الأدوات، الأكثر تكيّفًا مع اشتغال الحيوان العامل لم تعد حركة الجسد هي التي تحدّد حركة الوسيلة، بل إنّ حركات الآلة هي التي تتحكّم في حركات الجسد. وبالفعل، فلا شيء يمكن أن يجعل آليًا بأكثر يسر، وبأقلّ اصطناعية من إيقاع مسار العمل، وهو ما يطابق، من جهته أيضًا، الإيقاع المتواتر الآلي للمسار الحيوي وأيضه مع الطبيعة. وبالتدقيق، ولأنّ الحيوان العامل [147] لا يستعمل الأدوات لتشييد عالم بل لكي ييسّر أعمال مساره الحيوي الخاص، فإنّه قد عاش في عالم آلات منذ أن عوّضت الثورة الصناعية وتحرير قوة العمل، بطريقة أو بأخرى، كل الأدوات اليدوية تقريبًا بآلات والتي بطريقة أو بأخرى عوضت العمل البشري بالقوّة العليا للطاقات الطبيعية.

لأن الأثر، ورغم سرعة الآلة، هو بلا شكّ أكثر ارتفاعًا وأكثر تكرارًا من سرعة العمل «الطبيعي» التلقائي، وإنّ الأداء والعلم ما قبل الصناعيين يمتلكان ما هو مشترك بينهما أكثر مما يمتلكه كلّ منهما مع الأثر. إنّ هاندريك ديمان، على سبيل المثال، واع بشكل جيد أنّ «diese von Bücher... gepiresene Welt weniger die des... handwerksmassig schopferischen Gewerbes als die der einfachen,schiesen... Arbeitsfron (ist)» (مرجع مذكور)، ص244.

وكل هذه النظريات تبدو قابلة للنقاش باعتبار أنّ العمال أنفسهم يُعطون سببًا مختلفًا تمامًا لتفضيلهم العمل المتكرر. إنهم يفضلونه لأنه آلي ولا يتطلب انتباهًا، بحيث إنهم بإمكانهم أن يفكّروا في شيء آخر عندما يكونون بصدد إنجازه. (إنهم يستطيعون أن «geistig wegtreten»، كما قد عبر عن ذلك العمال البرلينيون. انظر: Thrielicker and Pentzlin, Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung, 1954, pp35 ff.، اللذيْن ينقلان كذلك أنه وفق بحث لـ The Max Planch Institut für Arbeit psychologie هناك حوالى تسعين بالمائة من العمال يفضّلون المهام الرتيبة). إنّ هذا التفسير بقدر ما هو قابل للاعتبار بقدر ما يتفق مع الوصايا المسيحية الأولى لمزايا العمل اليدوي، الذي يمكن أن يضرّ بالتأمل أقل من المشاغل، وذلك نظرًا لكونه يتطلّب انتباهًا أقلّ (انظر: Etienne Delaruelle, «le travail dans les règles monastiques occidentales du 4ème au 9ème siècle», **Journal de Psychologie normale et pathologique,** vol XLI, n°1[1948].).

إنّ الاختلاف الحاسم بين الأدوات والآلات ربّما يجد أفضل توضيح له في النقاش الذي يبدو أنه لا ينتهي حول ما إذا كان ينبغي أن «يتكيّف» الإنسان مع الآلة، أو ما إذا كان ينبغي أن تتكيّف الآلات مع «طبيعة الإنسان». لقد ذكرنا في الفصل الأوّل السبب الرئيسي الذي يبيّن لماذا يكون نقاش كهذا عقيمًا؟: إذا تمثّل الوضع البشري في كينونة الإنسان باعتباره كائنًا مشروطًا يصبح كلّ شيء بالنسبة إليه، سواء كان معطى أو من صنع الإنسان، مباشرة، شرطًا لوجوده اللاحق، وبالتالي لقد تكيّف الإنسان مع محيط من الآلات منذ أن صمّمها. لقد أصبحت، بكلّ تأكيد، شرطًا لوجودنا لا يمكن مصادرته كما كانت الأدوات والوسائل في كلّ العصور السالفة. وهكذا، فإن أهميّة النقاش، من وجهة نظرنا، تستند بالأحرى إلى كون مسألة التكيف يمكن أن تُطرح. لم يكن هناك أي شكّ البتّة حول تكيّف الإنسان أو حاجته إلى تكيّف خاص مع الأدوات التي استعملها؛ لقد أمكن، بالمثل جعله يتكيّف مع يديه. وحالة الأدوات مختلفة تمامًا. وعلى خلاف أدوات الحرفة، التي تبقى في أي مرحلة من مراحل حل مسار الأثر خادمة لليد، فإنّ الآلات تُطالب بأن يخدمها العامل وأن يتكيّف الإيقاع الطبيعي لجسده مع حركتها الآلية. وهذا لا يعني، بالتأكيد، أنّ البشر بما هم كذلك، يتكيفون مع آلاتهم أو يصبحون خادمين لها؛ ولكن هذا يعني جيّدًا، أنّه بقدر ما يدوم أثر الآلات فإنّ المسار الآلي قد عوّض إيقاع الجسد البشري. وحتى الأداة الأدق تبقى خادمة غير قادرة على أن تقود اليد أو أن تعوضها. وحتى الآلة الأكثر بدائية تقود عمل الجسد ومن الممكن أن تعوّضه تمامًا.

وكما هو الحال عادة مع التطوّارت التاريخية فإنه يبدو أن الدلالات الحقيقية للتكنولوجيا أي: لتعويض الأدوات والوسائل بالآلات، لم تظهر إلا في المرحلة الأخيرة، عند انبثاق الآلات. ومن أجل أهدافنا، فإنه يمكن أن يكون نافعًا أن نذكّر، وإن بسرعة، [148] بأهم مستويات التطوّر التقني الحديث منذ بداية العصر الحديث. إنّ المستوى الأول أي: اختراع الآلة البخارية، الذي مثّل مدخل الثورة الصناعية، قد كانت له خاصية تقليد المسارات الطبيعية واستعمال القوى الطبيعية من أجل تحقيق الغايات البشرية، التي لم تختلف في المبدأ عن الاستعمال القديم لطاقتي الماء والريح. ولم يكن مبدأ الآلة البخارية هو الجديد بل لقد كان الجديد هو بالأحرى اكتشاف مناجم الفحم لتغذيتها واستعمالها في

هذا الغرض[1]. لقد كانت الآلات ـ الأدوات لهذا المستوى الأول تعكس هذا التقليد لمسارات معروفة طبيعيًا؛ فهي كذلك، تقلّد وتستعمل بقوّة أكبر الأنشطة الطبيعية لليد البشرية. ولكن يقال لنا اليوم أنّ: «أكبر فخّ ينبغي تجنّبه هو اعتقاد أنّ الأمر يتعلّق بإعادة الحركات اليدوية للمشغل أو للعامل»[2].

أما المستوى الموالي فيتميّز خاصة باستعمال الكهرباء، وبالفعل، فإنّ الكهرباء ما زالت تحدّد المستوى الحالي للتطوّر التقني. ولم يعد ممكنًا وصف هذا المستوى باعتباره توسيعًا ضخمًا ومواصلة للفنون والحرف القديمة، وإنه بالنسبة إلى هذا العالم فقط تكفّ مقولات الإنسان الصانع عن التطبيق، وبالنسبة إليه فإنّ كل أداة هي وسيلة من أجل غاية محددة. لأنه هنا لم نعد نستعمل المادة مثلما تهبها لنا الطبيعة بقتل مسارات طبيعية أو بقطعها أو كذلك بتقليدها. وفي جميع هذه الحالات، فإنّنا قد غيّرنا الطبيعة ونزعنا عنها خصائصها وذلك من أجل أهدافنا في هذا العالم بحيث بقي العالم البشري أو الصناعة البشرية والطبيعة من جهة أخرى ماهيتين منفصلتين بوضوح. واليوم بدأنا بأنفسنا نوعًا ما، «ابتكار» أي: إثارة مسارات طبيعية لم تكن قد حصلت من دوننا، وعوضًا عن إحاطة الصناعة البشرية، بعناية، بحصن منيع ضدّ قوى الطبيعة الأساسيّة التي كانت تُترك بعيدة قدر [149] الإمكان عن العالم الذي صنعه الإنسان، فإننا قد وجّهنا هذه القوى، وفي الوقت نفسه وجّهنا طاقتها الأساسيّة لإدخالها إلى العالم. ولقد كانت النتيجة ثورة حقيقية في مفهوم الصناعة البشرية؛ والصناعة المعملية، التي كانت دائمًا «سلسة من الأفعال»، قد أصبحت «مسارًا متواصلًا»، مسار سلسلة التركيب[3].

---

(1) إنّ واحدًا من أهم الشروط المادية للثورة الصناعية قد كان تحطيم الغابات واكتشاف الفحم باعتباره بديلًا عن الحطب. وان الحلّ الذي اقترحه ر. ه بارو Parrou في كتابه العبودية في الإمبراطورية الرومانية (1928)، لـ «اللغز المعروف جيّدًا في دراسة التاريخ الاقتصادي للعالم القديم الذي طورته الصناعة إلى حد ما، ولكن أوقفت تحقيق التقدّم الذي كان يمكن أن يُنتظر»، هو جدّ مهمّ بل هو مقنع بالأحرى في هذا الاتجاه. إنه يعتبر أن العامل الوحيد الذي «اعترض تطبيق الآلة على الصناعة [قد كان]، غياب محروقات جيدة وبخسة الثمن، ومصادر وفيرة للفحم [تكون] متوفرة للإنسان وقريبة منه» (ص123).

(2) John Diebold: **Automation: The Advent of the Automatic Factory** (1925), p67.

(3) نفس المصدر، ص69.

وفي هذا التطوّر فإنّ استخدام الآلة، هي المستوى الأحدث الذي «ينير كل تاريخ الآلة»[1]. ومن المؤكّد أنها ستبقى النقطة الأكثر ارتفاعًا للتطور الحديث، حتى إذا ما وضع عصر الذّرة والتقنية المؤسسة على الاكتشافات النووية نهاية سريعة لها. والوسائل الأولى للتقنية النووية، والأنواع المتعدّدة للقنابل الذرية، التي إذا ما أطلقت بكميات [150] كافية ولا يعني ذلك بكميات كبيرة جدًّا، سيمكنها أن تقضي على كامل الحياة العضوية على الأرض. فهي تشهد بما فيه الكفاية على المقياس العظيم الذي يمكن أن يحصل به تغيير مماثل، ولن يتعلّق الأمر بإثارة وانفلات مسارات طبيعية أساسية، بل بالتحكّم، على الأرض، وفي الحياة اليومية،

(1) Friedmann, «Problèmes humains du machinisme industriel, op. cit p168». وفي الواقع، إن النتيجة الأكثر بداهة التي يمكن أن تُستخلص من كتاب ديبولد المذكور هي: إنّ العمل المتسلسل نتيجة «المفهوم الصنع بما هو مسار متواصل»، استخدام الآلة، كما يمكن للمرء أن يضيف، هي نتيجة مَكْننة العمل المتسلسل.
إنّ استخدام الآلة تضيف لانفصال قوة العمل البشري في أول مراحل التصنيع عن العمل، انفصال لقوة الدماغ البشري، لأنّ «مهام الإشراف، وهي مهام تُؤدى إنسانيًّا الآن، سوف تقوم بها الآلات[لاحقًا]». (مرجع مذكور، ص140). إن أحدهما كما الآخر يخفّف العبء عن العمل، لا عن الأثر. إنّ العامل أو الحرفيّ الذي يحترم نفسه والذي يحاول جميع الكتاب في هذا المجال ومن دون أمل، أن ينقذوا فيه «قيمة الإنسانية والنفس» (ص164)، ـ وأحيانًا مع بعض السخرية، غير الإرادية مثل تلك عندما اعتقد ديبولد وآخرون بجدّية أنّ الصيانة التي، ربما لن تصبح آليّة تمامًا أبدًا، يمكنها أن تلهم نفس المتعة التي يلهمها صنع شيء جديد وإنتاجه ـ إنّ هذا العامل لا ينتمي إلى هذا المشهد لسبب بسيط هو أنه قد أُقصي من المصنع قبل أن يعرف أي شيء عن الآلة، بزمن طويل. إن عمال المصنع قد كانوا دائمًا يعملون، ورغم أنه يمكن أن يكون لهم أسباب وجيهة لاحترام النفس، فذلك لا يمكن أن يكون نتيجة للأثر الذي يقومون به. إنه بإمكان المرء أن يأمل أنهم لن يقبلوا، هم أنفسهم التعويضات الاجتماعية من أجل الرضا، ومن أجل احترام النفس اللذين يهبهما [لهم] منظّرو العمل، الذين يعتقدون فعلًا أنّ الاهتمام بالأثر ومتعة الحرفيّ التقليدي يمكن أن يُعوَّض بـ «العلاقات الإنسانية»، وبالاحترام الذي يمكن للعمال «أن يحصلوا عليه من زملائهم» (ص 164). ومهما يكن، يمكن أن يكون لاستخدام الآلة، وعلى الأقلّ مزية إثبات سخافة «إنسانويات العمل»؛ وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعنى الدلالي والتاريخي لكلمة «إنسانوية»، فإن العبارة «إنسانوية العمل»، هي بوضوح تناقض في العبارات. (انظر لنقد ممتاز لقضية «العلاقات الإنسانية»، R. P. Genelli «Facteur humain ou و Daniel Bell: *Work and its Discontents*, 1956 Chap.5 ، facteur social du travail, Revue française du travail, vol VIII January-March, 1952. حيث يجد المرء، كذلك، تنديدًا واضحًا جدًّا بـ «الوهم الرهيب» لـ «سعادة العمل»).

في طاقات لا تظهر إلّا خارج الأرض، في الكون؛ وهذا ما يُطبَّق بعد، ولكن فقط في مخابر بحث الفيزيائيين النوويين[1]. وإذا تمثّلت التقنية الراهنة في توجيه القوى الطبيعية في عالم الصناعة البشرية، فإنّ التقنية المستقبلية يمكن أن تتمثل في توجيه القوى الكونية، حولنا لإدخالها في طبيعة الأرض. ويبقى أن ننظر في ما إذا ستغيّر هذه التقنيات المستقبلية تدبير الطبيعة كما عرفناه منذ بداية عالمنا بنفس المدى أو حتى أكثر مما غيّرته التقنية الراهنة في انتماء الصناعة البشرية إلى العالم.

إن إدخال القوى الطبيعية في العالم البشري قد حطّم غائية العالم، أي: أن الأشياء هي غايات نتصوّر الأدوات من أجلها. وإنه من مميّزات كلّ المسارات الطبيعية أنها تأتي إلى الوجود من دون مساعدة الإنسان، والأشياء الطبيعية هي التي لم «تُصنع» بل نمت من تلقاء نفسها فأصبحت على ما هي عليه (وهذا هو كذلك المعنى الأصلي لكلمة «طبيعة» سواء اشتققناها من جذرها اللاتيني «nasci، أن يولد»، أو أن نعود إلى نموذجها الإغريقي، physis الذي يأتي من pheyein، «يولد، ويظهر من تلقاء نفسه». وعلى خلاف منتوجات الأيدي البشرية، التي يجب أن تحقّق خطوة خطوة والتي يكون فيها مسار الصناعة مميّزًا تمامًا عن وجود الشيء المصنوع نفسه، فإنّ وجود الشيء الطبيعي ليس منفصلًا عن المسار الذي يأتي إلى الوجود [151] بواسطته، بل هو مماثل له نوعًا ما: البذرة تحتوي على الشجرة، وفي معنى ما فإنّها ستصبح شجرة، والشجرة تكفّ عن الوجود إذا توقّف مسار نموّها الذي يأتي إلى الوجود من خلاله. وإذا اعتبرنا هذه المسارات من جهة القصد البشري التي تملك بداية قد أريدت ونهاية قد حدّدت، فإنّ لها طابعًا آليًّا ونطلق كلمة «آلية» على كلّ الحركات التي تدور بمفردها. وبالتالي تتحرر من التدخّلات الإرادية. وفي نمط الإنتاج الذي تدخله الآلات أو استخدام الآلات، فإنّ التمييز بين العملية والمنتوج، مثل أسبقية المنتوج على العملية (وهي ليست إلّا وسيلة من أجل غاية ما)، لم يعد لها

(1) يبيّن غونتر أنديرز في بحث مهم حول القنبلة الذرية («Günther Anders, Die Antiquiertheit des Meschen», 1956) بشكل مقنع، أنّ اللفظ «تجريب» لم يعد يطبَّق في مجال التجارب النوعية التي تتضمن انفجارات القنابل الجديدة، لأنه من خصوصيات هذه التجارب أنّ الفضاء الذي تحدث فيه قد كان فضاءً محدودًا ومعزولًا عن العالم المحيط. وإن تأثيرات القنابل هي جدّ ضخمة إلى حدّ أنّ «مخبرها أصبح يضاهي كوكب الأرض» (ص260).

معنى، ولقد أصبحت من قبيل ما أكل عليه الدّهر وشرب[1]. إنّ مقولات الإنسان الصانع وعالمه لا تطبق هنا ولا يمكن أن تطبّق على الطبيعة وعلى الكون الطبيعي، وهذا هو، عرضيًّا، سبب مناهضة المدافعين عن الآلة، بوضوح، وضد التصور الآلي للطبيعة وللنفعية العملية في القرن الثامن عشر، اللذين يميّزان التوجّه الأكيد والأحادي الجانب لأثر الإنسان الصانع.

إنّ مناقشة كامل مشكل التقنية، أي: تحوّل الحياة والعالم بواسطة إدخال الآلة، قد تاهت بشكل غريب من خلال تركيز جدّ حصري على الخدمات الجيّدة أو الخدمات السّيئة التي تقدّمها الآلات للبشر. لقد حصل التسليم هنا بأنّ كلّ أداة ووسيلة قد صُمّمت لجعل حياة الإنسان أيسر والعمل البشري أقلّ ألمًا. ويفهم الطابع الأداتي حصريًّا في هذا المعنى المتمركز حول الإنسان. غير أنّ أداتية الأدوات والوسائل مرتبطة كثيرًا وبشكل حميمي بالشيء الذي يجب أن تنتجه، و«القيمة الإنسانية» للأدوات تتوقّف عند حدود الاستعمال الذي ينجزه الحيوان العامل. وفي عبارات أخرى، فإنّ الإنسان الصانع صانع الأدوات، قد اخترع الأدوات والوسائل لكي يشيّد عالمًا، لا ـ على الأقلّ ليس بشكل رئيسي ـ لمساعدة مسار الحياة البشرية. إذن، ليست المسألة متعلقة كثيرًا بمعرفة إذا ما كنا الأسياد أو العبيد لآلاتنا، بل ما إذا كانت الآلات تخدم العالم والأشياء، أو على العكس، أنها قد بدأت، هي والحركة الآلية لمساراتها لحكم العالم والأشياء وحتى تحطيمهما.

إن شيئًا واحدًا مؤكّدًا: المسار الآلي المتواصل للصنع لم يستبعد، «الفرضية المجانية» بأنّ «يدي الإنسان التي يقودهما دماغ الإنسان تمثّل [152] أعلى درجات النجاعة»[2]، ولكن كذلك الفرضية الأكثر أهمية بأنّ أشياء العالم التي تحيط بنا ينبغي أن ترتبط بتصميم بشري وينبغي أن تشيّد وفق معايير بشرية للنفع أو الجمال. ومكان كل من النفع والجمال ـ وهما معيارا العالم ـ وقد بلغنا تصميم منتوجات ما زالت تحقّق بعض «الوظائف الأساسية»، ولكن شكلها سيتحدّد قبل

(1) ديبولد، مرجع مذكور، ص 59 ـ 60.
(2) نفس المصدر، ص 67.

كلّ شيء بواسطة عملية الآلة. إنّ «الوظائف الأساسية» هي بالطبع وظائف مسار حياة الحيوان البشري، بما أنه لا وجود لوظيفة أخرى ضرورية أساسًا، ولكن المنتوج نفسه ـ لا فحسب تنوعاته بل حتى «التغيير التام لمنتوج جديد» ـ سيرتبط تمامًا بقدرة الآلة[1].

إنّ صنع أشياء للقدرة العملياتية للآلة عوضًا عن صنع آلات لإنتاج بعض الأشياء سيكون بالفعل القلب الحقيقي لمقولة الوسائل والغايات، إذا ما زال لهذه المقولة من معنى. ولكن حتى الغاية العامة أكثر، تسريح اليد العاملة الذي كان يُنسب عادة للآلات، فإنها تعتبر الآن بمثابة هدف ثانوي وقديم وغير مطابق ويحد من قدرات «زيادات مدهشة في النجاعة»[2]. وفي حدّ إدراكنا، فإنه قد أصبح من دون معنى أن نصف هذا العالم من الآلات في عبارات الوسائل والغايات بقدر ما كان دائمًا من دون معنى أن نسأل الطبيعة إذا ما أنتجت البذرة لإنتاج الشجرة أو أنتجت الشجرة لإنتاج البذرة. وبالمثل فإنه جدّ محتمل أنّ المسار المتواصل الذي يصاحب التوجيه في العالم الإنساني لمسارات الطبيعة التي لا تنتهي، رغم أنه يمكن جيّدًا أن يحطّم العالم بما هو عالم صناعة إنسانية، سيوفّر للنوع البشري ما يحتاجه ليعيش بنفس الحماية، ونفس الوفرة كما كانت الطبيعة تفعل قبل أن يشيّد البشر موطنهم الاصطناعي على الأرض وأن يضعوا حدودًا بينهم وبين الطبيعة.

وبالنسبة إلى مجتمع العمال فإنّ عالم الآلات يعوّض العالم الواقعي، حتى إذا لم يستطع شبه العالم أن يحقق المهمة الأهم للصناعة البشرية التي تتمثّل في إهداء الفانين إقامة أكثر استدامة وأكثر استقرارًا منهم. وفي مسار العملية المتواصل، فإنّ هذا العالم من الآلات هو حتى بصدد فقدان هذا الطابع العالمي المستقلّ الذي تملكه الأدوات والوسائل والآلات الأولى في [153] العصر الحديث بشكل جد مرتفع. والمسارات الطبيعية التي يتغذى عليها أكثر فأكثر ترتبط بالمسار البيولوجي نفسه، إلى حدّ أنّ الآلات، التي كانت تستعمل حسب الرغبة، بدأت تشبه جسد الإنسان كما لو كانت «صدفة تنتمي إلى الجسد الإنساني مثلما تنتمي الصَّدفة إلى جسد السّلحفاة». وإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية، فإنّ التقنية،

(1) ديبولد، مرجع مذكور، ص 38 ـ 45.
(2) نفس المصدر، ص 110 و157.

في الواقع، لم تعد تظهر «باعتبارها من إنتاج مجهود بشري واع من أجل الزيادة في القوّة المادية، بل بالأحرى باعتبارها تطوّرًا بيولوجيًّا للنوع البشري تُحوّل فيه البنيات الفطرية للعضوية البشرية أكثر فأكثر في محيط الإنسان»[1].

21
الأداتية والإنسان الصّانع

إنّ وسائل وأدوات **الإنسان الصانع** التي تنبثق منها تجربة الأداتية الأكثر أساسية، تحدّد كلّ أثر وصناعة. وهنا فإنه بالفعل حقيقي أنّ الغاية تبرّر الوسائل، بل أكثر من ذلك، إنها تنتجها وتنظّمها. إنّ الغاية تبرّر العنف المسلّط على الطبيعة للحصول على المواد، مثلما يبرّر الخشب قطْعَ الشجرة، ومثلما تبرّر الطاولة تحطيم الخشب، فمن أجل المنتوج النهائي صُمّمت الأدوات واختُرعت الوسائل، والمنتوج النهائي نفسه ينظّم مسار الأثر نفسه ويقرّر فيما يتعلّق بالأخصّائيين الضروريين، ويقدّر التعاون ويعدُّ المساعدات، الخ.... وأثناء مسار الأثر، فإنّ كلّ شيء يحكم عليه في عبارات «الملاءمة» و«النفع» بالنسبة إلى الغاية المنشودة، ولا شيء غير ذلك.

إنّ نفس معايير الوسائل والغاية تطبق على المنتوج نفسه، ورغم أنه هدف للوسائل التي أنتج بواسطتها وأنه هدف مسار الصناعة، فإنه لا يصبح، لنقل، غاية في ذاته، على الأقلّ لا يكون كذلك بقدر ما يبقى شيئًا للاستعمال. إنّ الكرسي، وهو هدف أثر النجارة يمكن أن يثبت نفعه فقط بأن يصبح من جديد وسيلة، سواء باعتباره شيئًا تتيح استدامته استعماله بمثابة وسيلة لحياة رفاهية أو سواء باعتباره وسيلة تبادل. إنّ عيب معيار النّفع هو الأصل لكلّ نشاط الصناعة هو أنّ العلاقة بين الوسائل والغاية التي تستند إليها تشبه كثيرًا سلسلة يمكن أن تفيد كلّ غاية من جديد باعتبارها وسيلة [154] في ظرفية أخرى، وفي عبارات أخرى، وفي عالم نفعي بالضبط، فإنّ كلّ الغايات ستكوّن ذات مدّة أقصر وستتحوّل إلى وسائل من أجل غايات أبعد[2].

---

(1) Werner Heisenberg, **Das Naturbild der heutigen physik,** (1955), p14-15.

(2) حول عدم تناهي سلسلة الوسائل والغايات («Zweck progressus in infinitum»)، وتدميرها الداخلي للمعنى، قارن مع نيتشه «الشذرة 666 في كتاب **Wille Zur Macht**».

إنّ هذه الحيرة، المتأصلة لكلّ النفعية وفي فلسفة **الإنسان الصّانع** بامتياز، يمكن أن تُشخَّص نظريًا باعتبارها عدم قدرة فطرية لفهم التمييز بين النفع والمعنى، وهو تمييز نعبّر عنه لغويًا بالتمييز بين «من أجل» و«بسبب». وهكذا فإنّ المثل الأعلى للنفع الذي يشوب مجتمع الحرفيين ـ مثل المثل الأعلى للرفاهية في مجتمع عاملين أو المثل الأعلى للاكتساب الذي يسود المجتمعات التجارية ـ لم يعد مسألة نفع بل هو مسألة معنى. فـ «بسبب» النفع عمومًا أنّ «**الإنسان الصّانع**» يحكم وينجز كلّ شيء في عبارات «من أجل». إنّ المثل الأعلى للنفع نفسه مِثْل مُثلٍ عليا في مجتمعات أخرى، لم يعد يمكن أن يُعتبر بمثابة شيء ضروري من أجل الحصول على شيء آخر؛ إنه يتحدّى ببساطة السؤال حول نفعه الخاصّ. ومن البديهي أنه لا وجود لأيّ إجابة عن السؤال الذي طرحه لسينغ على الفلاسفة النفعيين في عصره: «وما هو نفع النّفع؟». إنّ حيرة النفعية هي أنها تسقط تحت سيطرة السلسلة التي لا تنتهي للغاية والوسائل دون أن تستطيع الوصول إلى مبدأ بإمكانه أن يبرّر مقولة الغاية والوسائل، أي: أن يبرر مقولة النفع نفسه. إنّ «من أجل» أصبح مضمون الـ «بسبب»، وفي عبارات أخرى، فإنّ النفع الذي يؤسّس باعتباره معنى يولّد اللامعنى.

وفي مقولة الغاية والوسائل، ومن بين تجارب الأداتية التي تحكم كامل عالم أشياء الاستعمال والنفع، فإنه لا وجود لإمكانية وضع حدّ لسلسلة الوسائل والغايات ومنع الغايات من أن تُستعمل مجدّدًا باعتبارها وسائل، ما عدا التصريح بأنّ شيئًا ما أو آخر هو «غاية في ذاتها». ففي عالم **الإنسان الصّانع** حيث يجب أن يكون كلّ شيء ذا نفع ما، أي: يجب أن يُقدّم نفسه باعتباره وسيلة لتحقيق شيء آخر، فإنه يمكن للمعنى نفسه أن يظهر فقط باعتباره غاية، أي: باعتباره «غاية في ذاتها»، وهو في الواقع إما تحصيل حاصل يُطبّق على كلّ الغايات وإما تناقض في التعبير. لأنّ غاية ما، حينما تدرك، تكفّ عن أن تكون غاية وتفقد قدرتها على قيادة اختيار الوسائل وعلى تبريرها،[155] وعلى تنظيمها وإنتاجها، لقد أصبحت الآن شيئًا من بين أشياءَ أخرى، أي: لقد أضيفت إلى الترسانة الكبيرة للمعطى حيث يختار **الإنسان الصّانع** وسائله بحرية من أجل غاياته. وعلى عكس ذلك فإنه يجب على المعنى أن يكون دائمًا ولا يجب أن يفقد شيئًا من طابعه سواء كان قد

بُلّغ أو بالأحرى قد وجده الإنسان أو كاد أن يفلت منه. إنّ «**الإنسان الصّانع**»، بما أنه ليس سوى صانع ولا يفكّر إلّا في عبارات الغايات والوسائل التي تنبثق مباشرة عن نشاط أثره، هو بالضبط غير قادر على فهم المعنى تمامًا، مثلما أنّ **الحيوان العامل** غير قادر على فهم الأداتية، وبالضبط مثلما أنّ الوسائل والأدوات التي يستعملها «**الإنسان الصّانع**» لتشييد العالم، تصبح بالنسبة إلى **الحيوان العامل** العالم نفسه، فإنّ معنى هذا العالم، وهو في الواقع بعيد عن **الإنسان الصانع** يصبح بالنسبة إليه مفارقة «الغاية في ذاتها».

إنّ السبيل الوحيد للخروج من معضلة اللامعنى في كلّ فلسفة نفعية بالضبط هو الإعراض عن العالم الموضوعي لأشياء الاستعمال والعودة إلى ذاتية الاستعمال ذاته. إنه في عالم مركزية الإنسان فقط، حيث يصبح المستعمل، أي: الإنسان نفسه، الغاية القصوى التي تضع حدًّا لسلسلة الوسائل والغايات، حيث يمكن للنفع بما هو كذلك أن يرتفع إلى شرف مرتبة المعنى. ولكنّ المأساة هي أنّ **الإنسان الصّانع**، وفي اللحظة التي يبدو أنه قد وجد الاكتمال في نطاق نشاطه الخاصّ، يبدأ في الحطّ من شأن عالم الأشياء ـ الغاية والمنتوج النهائي لفكره الخاصّ ويديه ـ وإذا كان الإنسان المستعمل أرفع غاية، و«مقياس كلّ الأشياء»، فليست الطبيعة التي يعاملها **الإنسان الصّانع** باعتبارها مادة تكاد تكون «من دون قيمة» والتي ينبغي أن يشتغل عليها، بل إنّ الأشياء «القيّمة» نفسها قد أصبحت مجرّد وسائل، فتفقد هكذا «قيمتها» الداخلية الخاصة.

إنّ نفعانية **الإنسان الصّانع** ذات الطابع المركزي الإنساني قد وجدت أكبر تعبير عنها في ما ذهب إليه «كانط» من أنه لا يجب أن يصبح الإنسان وسيلة لغاية البتّة، فكلّ كائن إنساني غاية في ذاتها. وبالرغم من أننا نجد سابقًا (مثل إلحاح لوك على أنه لا يمكن لإنسان ما أن يمتلك جسد إنسان آخر أو أن يستعمل قوته الجسدية) وعيًا بالنتائج المضرّة التي يُرغَم الإنسان على بلوغها إذا ما فكّر حصريًّا ودون تبصّر في عبارات الوسائل والغايات حيث ينبغي أن تُفضي على الدّوام إلى المستوى السياسي، إنه لدى كانط فقط تتحرّر فلسفة المستويات الأولى للعصر الحديث نفسها تمامًا من سطحيات الحسّ المشترك التي توجد[156] دائمًا حيث يحكم **الإنسان الصّانع** معايير المجتمع. والسّبب هو، بالطبع، أنّ كانط لم يكن

يقصد صياغة أطروحات نفعانية لعصره ولا وضع مفاهيم، بل أراد على العكس وقبل كلّ شيء أن يحلّ مقولة الغاية والوسائل محلّها الخاصّ، وأن يحول دون استعمالها في حقل الفعل السياسي. بيد أنّ مقولته لا يمكن أن تنكر أصلها في التفكير النفعاني أكثر من تأويله الآخر الشهير وغير المنطقي والداخلي لموقف الإنسان تجاه الأشياء التي ليست «للاستعمال» فقط، أي: الآثار الفنية، التي اعتبر أننا نجد فيها «متعة من غير مصلحة»[1] لأنّ نفس العملية التي تضع الإنسان «غاية أسمى»، تمكّنه إذا ما استطاع من «إخضاع الطبيعة بأسرها له»[2]، أي: الحطّ من الطبيعة والعالم إلى مرتبة الوسائل، مع حرمان كليهما من كرامتهما المستقلة. ولم يستطع كانط نفسه أن يجد حلًّا للحيرة أو أن ينير عتمة عمى الإنسان الصّانع فيما يتعلّق بمشكل المعنى، دون اللجوء إلى مفارقة «الغاية في ذاتها»، وتنتج هذه الحيرة عن كون الصناعة بينما هي بآلاتها قادرة على بناء عالم، فإنّ نفس العالم لن تكون له قيمة أكثر من المادّة المستعملة بل لن يكون سوى وسيلة من أجل غايات أخرى، إذا كانت المعايير التي حكمت مجيئه إلى الوجود مسموحًا لها بأن تحكمه بعد أن يؤسس.

إنّ الإنسان، بما هو إنسان صانع، يستعمل الأداة واستعماله لها يعني حطًّا من شأن كلّ الأشياء إلى أن تصبح وسائل، وفقدانها للقيمة الداخلية والمستقلة، وأخيرًا، لا تفقد أشياء الصناعة فقط «قيمتها لأنها لا تقدّم التشيؤ الذي يأتي من الأثر»[3]، بل كذلك «الأرض بصفة عامّة وكلّ قوى الطبيعة» التي تأتي إلى الوجود بشكل بديهي دون مساعدة الإنسان ولها وجود مستقلّ عن العالم البشري. ولم يكن الأمر يتعلّق بسبب آخر عدا هذا الموقف للإنسان الصّانع تجاه العالم الذي اعتبره الإغريق في عصرهم الكلاسيكي مجال الفنون والحرف، حيث تُستعمل الوسائل، وحيث لا نفعل شيئًا من أجل المتعة ونفعل كلّ شيء[157] لإنتاج شيء

(1) إنّ عبارة كانط هي: «ein Wohlgefallen ohne alles Interesse» **Kritik der Urteilskraft**, [Cassirer, ed], V, 272).

(2) نفس المصدر، ص515.

(3) «Der Wasserfall wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenstondlichte Arbeït dartellt» **Das Kapital, III, Marx- Engels Gesamtausgabe**, [Abt, I, Zürich, 1933], p698.

آخر، إنه « banausi» وهذا ما يمكن ترجمته بـ «الغلظة والشدة» «philistine» لنعني فظاظة التفكير والفعل المؤسّس على expediency. وعنف هذا الاحتقار لن يكفّ عن مباغتتنا إذا ما فكّرنا أنّ معلّمي النحت والهندسة المعمارية اليونانيين لم يتحرروا من ذلك الحكم بأي وجه من الوجوه.

وما يتعلق به الأمر، ليس، بالطّبع، الأداتية، واستعمال الوسائل لبلوغ غاية، بما هي كذلك، بل بالأحرى تعميم تجربة الصناعة التي يوضع فيها الاستعمال والنفع باعتبارهما المعيارين القصويين للحياة ولعالم البشر. إنّ هذا التعميم محايث لنشاط الإنسان الصّانع لأنّ تجربة الوسائل والغاية مثلما هي حاضرة في الصناعة لا تختفي حين ينتهي المنتوج بل تمتدّ إلى نقطة وصوله القصوى، وهي أن يصلح باعتباره شيئًا للاستعمال. إن استعمال الوسائل في العالم والأرض بأكملهما، وهذا الحطّ من شأن كل شيء معطى دون حدّ، وهذا المسار للامعنى المتنامي الذي تحول فيه كل غاية إلى وسيلة والذي يمكن إيقافه فقط بجعل الإنسان نفسه رئيسًا وسيّدًا لكلّ الأشياء، لا ينبثق مباشرة من مسار الصناعة؛ لأنه من وجهة نظر الصناعة يكون المنتوج الناجز غاية في ذاته، فهي ماهية دائمة ومستقلّة لها وجودها الخاصّ، مثلما أنّ الإنسان هو غاية في حدّ ذاته في فلسفة كانط السياسية. إنه فقط بقدر ما تصنع الصناعة خاصة أشياء الاستعمال يصبح المنتوج الناجز وسيلة؛ وإنه بقدر ما يظفر مسار الحياة بالأشياء ويستعملها لغاياته الأداتية المنتجة المحدودة للصناعة تنقلب الأداتية المنتجة والمحدودة للصناعة الى تحويل كل ما يوجد إلى وسائل وأدوات بشكل غير محدود.

وإنه لمن البديهي جدًّا أنّ اليونانيين كانوا يخشون الحطّ من شأن العالم والطبيعة بمركزية الإنسان المحايثة له ـ «خلف» فكرة أنّ الإنسان هو الكائن الأسمى، وأنّ كلّ شيء خاضع لمتطلّبات الحياة الإنسانية (أرسطو) ـ بقدر ما يحتقرون فظاظة كلّ نفعية متّسقة. إلى أيّ درجة كانوا مدركين لعواقب النظر إلى «الإنسان الصّانع» باعتباره أسمى إمكانية بشرية هو ربما يظهر جيّدًا في حجّة استدلال أفلاطون ضد بروتاغوراس ومقولته التي يبدو أنها بديهية من أنّ: «الإنسان مقياس كلّ أشياء (chrémata) الوجود من بين ما يوجد وعدم وجود

من[158] لا يوجدون»[1]. (ومن البديهي أنّ بروتاغوراس لم يقل: «الإنسان مقياس كلّ الأشياء» مثلما جعله الإرث والترجمة يقول). ينبغي أن نلاحظ أنّ أفلاطون قد رأى مباشرة أنه إذا اعتبر المرء الإنسان مقياس كلّ أشياء الاستعمال فإنّ الإنسان المستعمل والمحول إلى أدوات يوضع في علاقة مع العالم وليس الإنسان المتكلّم والفاعل أو الإنسان المفكّر. وبما أنه في طبيعة الإنسان المستعمل والمحول إلى أدوات أن يرى كلّ شيء باعتباره وسيلة من أجل غاية ـ كلّ شجرة هي خشب بالقوّة ـ فإنه يجب أن يعني أنّ الإنسان يصبح مقياسًا، لا فقط الأشياء التي يرتبط وجودها به، بل حرفيًا كلّ ما يوجد.

وفي هذا التأويل الأفلاطوني، فإنّ بروتاغوراس يبدو بمثابة السّلف المبكر لكانط، لأنه إذا كان الإنسان مقياس كلّ الأشياء فإنّ الإنسان هو الشيء الوحيد الذي يخرج عن علاقات الغايات والوسائل، والغاية الوحيدة في ذاتها التي تستطيع أن تستعمل الأشياء الأخرى بمثابة وسائل. لقد كان أفلاطون يعرف جيّدًا أنّ إمكانيات إنتاج أشياء الاستعمال والتعامل مع كلّ أشياء الطبيعة باعتبارها أشياء استعمال بالقوّة، هي غير محدودة بقدر حاجات وقدرات الكائنات البشرية، وإذا ما سمحنا لمعايير الإنسان الصانع أن تحكم العالم الناجز مثلما تحكم بالضرورة الأشياء القادمة للوجود إلى العالم، وهذا ما ينبغي أن يكون خلْق هذا العالم، فإنّ الإنسان الصّانع سيستعمل يومًا ما كلّ شيء وسيعتبر كلّ ما هو موجود بما هو مجرّد وسيلة لاستعماله، وسيصنّف كلّ الأشياء من بين «chrémata» أشياء الاستعمال. «ولمواصلة مثال أفلاطون الخاصّ فإنّ الرّيح لن تُفهم باعتبارها قوة طبيعية بل ستُعتبر، حصريًا، بعلاقتها بالحاجات الإنسانية للدّفء أو الانتعاش ـ وهذا بالطبع، يعني أنّ الرّيح بما هو شيء معطى موضوعيًا قد أُقصي

(1) «التيتاتوس» 152. و«الكراتيل» E. 385 في هذه الحالات، تمامًا كما في شواهد قديمة أخرى للقول الشهير، يذكر بروتاغوراس دائمًا كما يلي: chrématon metron anthropos Panton، انظر: Diels, **Fragmente de der Vorsokaatiker** 4th ed 1922. frag. B1 إنّ الكلمة Chrémata لا تعني بأي وجه من الوجوه «كل الأشياء» بل تعني بالخصوص الأشياء التي يستعملها البشر أو التي يمتلكونها. وإنّ القول المنسوب إلى بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كلّ الأشياء»، يمكن أن يعني في اليونانية «anthropos métron panton»، وهذا يطابق على سبيل المثال، قول هرقليطس «polemos pater panton» (إنّ النزاع أب كلّ الأشياء).

من التجربة البشرية. وبسبب هذه النتائج فإنّ أفلاطون الذي يذكر كذلك في نهاية حياته، في النواميس جملة بروتاغوراس ويعلّق بمقولة تشبه المفارقة: «ليس الإنسان ـ الذي وبسبب[159] حاجاته وقدراته يريد استعمال كلّ شيء، وبالتالي، يصل إلى حدّ حرمان كلّ الأشياء من قيمتها الداخلية ـ بل «الربّ هو مقياس [حتى] مجرد أشياء الاستعمال»[1].

22
سوق التبادل

لقد لاحظ ماركس يومًا ـ في إحدى ملاحظاته التي تشهد على حسّه التاريخي الخارق للعادة ـ أنّ تعريف بنجامين فرنكلان للإنسان باعتباره صانع أدوات هو خاصية النزعة الأميركية بمعنى العصر الحديث، مثلما أنّ تعريف الإنسان باعتباره حيوانًا سياسيًّا كان خاصية العصر القديم[2]. وحقيقة هذه الملاحظة هي أنها تنتج عن مسألة أنّ العصر الحديث كان منشغلًا بإقصاء الإنسان السياسي أي: الإنسان الذي يفعل ويتكلّم، من مجاله العمومي مثلما كان العصر القديم يقصي «الإنسان الصّانع». وفي الحالتين فإنّ الإقصاء لم يكن بديهيًّا مثلما كان إقصاء العمال والطبقات المعدمة إلى حدود تحرّرهم في القرن التاسع عشر. لقد كان العصر الحديث بالطبع يدرك تمامًا أنّ المجال السياسي لم يكن دائمًا، ولا يجب أن يكون بالضرورة مجرّد وظيفة «للمجتمع» مخصّصة لحماية الجانب الإنتاجي والاجتماعي للطبيعة البشرية بواسطة التسيير الحكومي؛ ولكنه قد نظر إلى كلّ شيء يتجاوز قوة القانون والنظام كما لو كان «لغوًا» و«فخرًا أجوف». إنّ القدرة البشرية التي أسّست ادعاءها على الإنتاجية الطبيعية والفطرية للمجتمع كانت إنتاجية وثيقة للإنسان الصّانع. لقد عرف العصر القديم جيدًا، أنواعًا من الجماعات البشرية التي لم يقم فيها مواطن المدينة والشأن العام بما هو كذلك محتوى المجال العمومي ولم يحدّه. وحيث كانت الحياة العامة عند الإنسان

---

(1) «القوانين» 716D تذكر قول بروتاغوراس حرفيًّا ما عدا الكلمة «إنسان» (anthropos)، حيث تظهر الكلمة «الربّ» (ho theos).

(2) «رأس المال» الترجمة الإنكليزية، نشر المكتبة الحديثة، ص 358 n°3.

العادي تقف عند حدود «العمل للشّعب» أي: أن يكون الفاطر، عاملًا من الشعب بما هو متميّز عن «oiketés» خادمًا وبتعبير آخر عبدًا[1].

[160]إنّ خاصية هذه الجماعات غير السياسية كانت بالأحرى مكانهم العمومي، لم تكن **agora** ساحة اجتماع المواطنين، بل ساحة سوق حيث كان الحرفيون يستطيعون عرض منتوجاتهم وتبادلها. وفي اليونان، إضافة إلى ذلك، فإنّ كلّ الطغاة قد كان لهم الطموح، الذي كان دائمًا تتلوه خيبة أمل. الطّموح الذي يثني المواطنين عن الانشغال بالشؤون العمومية وعن هدر وقتهم في المناظرات **agoreurein** والمماحكات السياسية **politeusthai**، وأن يحوّلوا ساحة اجتماع المواطنين **agora** إلى تجمع من المتاجر التي يمكن أن تقارَن بأسواق الاستبداد الشرقي. وما كان يميّز هذه الساحات، الأسواق، وما يميّز بعد ذلك في المدن القروسطية، أحياء الحرف والتجارة، هو أنّ عرض البضائع كان يصاحبه عرض صناعة. إن «الإنتاج العمومي» (إذا ما أردنا أن ننسج على منوال: عبارة فيبلان) هو في الواقع، سمة مجتمع منتجين مثلما أنّ «الاستهلاك العمومي» هو خاصية مجتمع عمال.

وعلى خلاف «الحيوان العامل»، الذي تكون حياته الاجتماعية من دون عالم وحياة قطيع والذي بالتالي هو غير قادر على بناء أو سكن مجال عمومي من العالم، فإنّ الإنسان الصّانع قادر تمامًا على أن يكون له مجال عمومي خاصّ به، حتى إن لم يكن مجالًا سياسيًا فعلًا. إنّ مجاله العمومي هو سوق التبادل، حيث يمكنه أن

(1) إنّ تاريخ بدايات القرون الوسطى وخصوصًا تاريخ الأصناف المهنية تُعطي توضيحًا جيّدًا للحقيقة الأصلية في التصور القديم للعمال باعتبارهم خدمًا للعائلة، في مقابل الحرفيين، الذين كانوا يُعتبرون عمّالًا في خدمة الشعب عامة. لأنّ «ظهور [الأصناف المهنية] يسم المرحلة الثانية في تاريخ الصناعة، والانتقال من النظام العائلي إلى النظام الحِرفي التقليدي أو نظام الصنف المهني: في النظام الأول لم تكن هناك أية طبقة من الحرفيين التقليديين بحق... لأنّ كل احتياجات العائلة أو أيّ مجموعات أهلية أخرى كانت تلبّى بعمل أعضاء المجموعة نفسها»
W. J. Ashley, **An Introduction to English Economic History and Theory**, 1931, p76.
وفي ألمانيا الوسيطة، كانت الكلمة Storer مرادفة بالضبط للكلمة اليونانية démiourgos:
«Der griechische démiourgos heist Storer», er geht beim Volk arbeiten,er geht auf die stov. إنّ Stor تعني démos («الشعب») انظر: Jost Trier, Arbeit und Gemeinschaft, Studium General, vol III, n°11, November, 1950.

يعرض منتوجات يديه وأن يحصل على التقدير الذي هو جدير به. وهذا الميل لعرض المشهد البشري له، من المحتمل أن له جذورًا عميقة جدًّا مثل الميل، الذي يرتبط به بشكل حميمي، للمقايضة ولتبادل شيء مقابل شيء آخر والذي، حسب آدم سميث، يميّز الإنسان عن الحيوان(1). والأهمّ هو أنّ «الإنسان الصّانع» مشيّد العالم ومنتج الأشياء، يستطيع أن يجد علاقاته الخاصة مع الآخرين وذلك فقط بتبادل منتوجاته مقابل منتوجاتهم، لأنّ هذه المنتوجات[161] نفسها هي منتجة دائمًا على انفراد. وتقدير الحياة الخاصة الذي كان يطالب به في بداية العصر الحديث باعتباره الحقّ الأسمى لكلّ فرد من المجتمع، كان في الواقع، ضمان الانفراد الذي من دونه لا يمكن أن ينتج أيّ أثر. ولم يكن المتفرّجون والمشاهدون في ساحات السوق القروسطي، حيث كان الحرفي في انفراده ينتصب أمام العلن، بل كان انبثاق المجال الاجتماعي، حيث لا يكتفي الآخرون بالنظر ولا بالحكم ولا بالإعجاب، بل يأملون أن يُقبلوا في دائرة الحرفي وأن يشاركوا باعتبارهم متساوين في مسار الأثر مهددين «الانفراد الرّائع» للعامل ومقوّضين لمعاني الكفاءة والامتياز. إنّ هذا الانفراد هو شرط الحياة الضرورية لكلّ سيادة تتمثل في أن يكون وحيدًا مع «فكرة» الصورة الذهنية للشيء المستقبلي. إنّ هذه السيادة، وعلى خلاف أشكال السيطرة السياسية، هي أساسًا تحكم أشياء ومادّة ولا تحكم بشرًا، وهذا الأخير هو في الواقع ثانوي تمامًا بالنسبة إلى نشاط الحرفة؛ والكلمتان «العامل» و«السيد» كانتا تُستعملان في الأصل باعتبارهما مترادفتين(2).

---

(1) إنّه يضيف مؤكدًا: «لم يرَ أحد قطّ كلبًا يتبادل إراديًّا عظمًا مقابل عظم آخر مع كلب آخر».
Wealth of Nations, Everyman's ed, I, 12.

(2) E. LEVASSEUR: «Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789 (1900)»:

«إنّ كلمتي السيد والعامل كانتا تعتبران بمثابة مترادفتين في القرن 14» (ص 564 .n°2) بينما «أصبحت السيادة في القرن 15 لقبًا لا يُسمح للجميع بالتوصل إليه» (ص572). وفي الأصل «كانت كلمة عامل تنطبق في العادة على كلّ من كان يعمل، سيّدًا كان أم تابعًا» (ص309). وفي المحال التجارية، نفسها وخارجها في الحياة الاجتماعية لم يكن هناك تمييز فعلي بين السيد أو مالك المتجر والعاملين (ص313 ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.). [انظر كذلك: Pierre Brizon، [وقد استعملت آرندت اللفظين الفرنسيين الدالين على «عامل» و«سيد»، هـ. ع.] Histoire du travail et des travailleurs, 4 ed, 1926, p 39 ff.

إنّ الرفقة الوحيدة التي تتولّد مباشرة عن الحرفة تتمثّل في حاجة السيّد إلى مساعدة الآخرين أو رغبته في تثقيفهم في حرفته. غير أنّ التمييز بين مهارته وغياب هذه المهارة لدى الآخرين وقتي، وذلك مثل التمييز بين الكهول والأطفال. وليس هناك ما هو أغرب ولا حتى ما هو ضارّ بالحرفة أكثر من العمل في مجموعات وهو ليس إلّا نوعًا من تقسيم العمل وهو يَفترض «تقسيم العمليات إلى الحركات البسيطة التي تكوّنها»[1]. إنّ الفريق، [162] أو المجموعة، وهي ذات متعدّدة الرّؤوس لكلّ إنتاج منفذ حسب مبدأ تقسيم العمل، تملك نفس الوحدة التي للأجزاء المكوّنة للكلّ، وكلّ محاولة للانفراد من قبل أعضاء المجموعة يمكن أن تكون ضارة بالنسبة إلى الإنتاج نفسه. ولكن ليست هذه الوحدة فقط هي التي تنقص السيد والعامل المنخرطين ضمن عملية الإنتاج؛ إنّ الصّور المخصوصة سياسيًّا للوحدة مع الآخرين وللفعل المشترك وللحوار مع بعض، هي خارج مجال إنتاجية الحرفة. وحينما يتوقّف العامل عن العمل وينتهي منتوجه فإنه بإمكانه أن يخرج من انفراده.

وتاريخيًّا، فإنّ آخر مجال عمومي وآخر ساحة اجتماع التي ترتبط، على الأقل، بنشاط **«الإنسان الصّانع»**، هو سوق التبادل الذي تعرض منتوجاته فيه. إنّ المجتمع التجاري، المتميّز للمراحل الأولى للعصر الحديث أو بدايات رأسمالية طبقة التصنيع، ينتج عن هذا «الإنتاج العمومي»، وعن رغبته في إمكانيات كونية للمقايضة والتبادل، ولقد حانت نهايته مع انبثاق العمل ومجتمع العمل اللذين عوّضا «الإنتاج العمومي» وفخره بالاستهلاك العمومي وتباهيه.

إنّ الناس الذين كانوا يلتقون في سوق التبادل، لم يكونوا بالتأكيد الصناع أنفسهم، ولم يلتقوا باعتبارهم أشخاصًا، بل باعتبارهم مالكي ثروات وقيم تبادلية، كما أبرز ماركس ذلك باستفاضة. وفي مجتمع يصبح فيه تبادل المنتوجات النشاط العمومي الرئيسي فإنّ العمّال، ولأنهم جوبهوا بـ «مالكي المال أو القيم»، يصبحون مالكين «مالكي قوّة عملهم»، وإنه عند هذه المرحلة فقط يستقرّ الاغتراب الذاتي الذي يتحدّث عنه ماركس بما هو انحطاط البشر

---

(1) Robert H. Guest, Charles R. Walker, The Man on the Assembly line 1952 (p10)
إنّ وصف آدم سميث الشهير لهذا المبدأ في صنع الدبابيس [مصدر مذكور، 4، I وما يليها] يبيّن بوضوح كيف أنّ عمل الآلة قد كان مسبوقًا بتقسيم العمل واشتقّ مبدأه منه.

وتحوّلهم إلى بضائع، وهذا الانحطاط هو خاصية وضعية العمل في مجتمع صناعة يحكم البشر، لا باعتبارهم أشخاصًا بل باعتبارهم منتجين بحسب كيفية منتوجاتهم. إنّ مجتمع العمل، على العكس من ذلك، يحكم البشر بحسب الوظائف التي يؤدّونها في مسار العمل، ؛في حين أنّ قوة العمل في عيني **الإنسان الصّانع**، هي وسيلة إنتاج الغاية الأسمى بالضرورة، أي: سواء شيئًا للاستعمال أو شيئًا للتبادل، فإنّ مجتمع العمل يعزو لقوّة العمل نفس القيمة العليا التي يعطيها للآلة. وفي عبارات أخرى، فإنّ هذا المجتمع ليس أكثر «إنسانية» إلّا ظاهريًا، رغم أنه تحت شروط [163] هذا المجتمع فإنّ ثمن العمل البشري يرتفع إلى حدّ أنه يمكن أن يبدو محمودًا أكثر وأثمن من كلّ مادّة أو معدّات معطاة؛ وفي الواقع فإنه لا يفعل إلّا الإعلان عن شيء أكثر «ثمنًا»، أي: الاشتغال التامّ للآلة التي تبدأ قوة صناعتها بمجانسة كلّ شيء قبل الحطّ من قيمة كلّ شيء، وذلك بأن تجعل كلّ الأشياء ثروات استهلاك.

إنّ المجتمع التجاري أو الرأسمالية في مراحلها الأولى حينما كانت ما تزال تمتلكها روح وحشية للتنافس والجشع، ما تزال تحكمها معايير **الإنسان الصّانع**، وحينما يخرج **الإنسان الصّانع** من انفراده، فإنه يظهر باعتباره بائعًا وتاجرًا، ويرسي سوق التبادل وفق هذه القدرة. ويجب أن يوجد هذا السوق قبل انبثاق طبقة من طبقة الصانعيين التي تنتج حصريًا للسوق، أي: تنتج أشياء تبادل لا أشياء استعمال، وفي هذا المسار من الحرفة المنفردة من أجل سوق التبادل، فإنّ المنتوج الذي تمّ إنتاجه يغيّر كيفيته ولكن ليس في مجموعه. إنّ الاستدامة التي تحدّد بمفردها إذا ما أمكن لشيء ما أن يوجد باعتباره شيئًا ويدوم في العالم بما هو ماهية متميّزة، تبقى المقياس الأسمى، رغم أنها لم تعد تصنع شيئًا من أجل الاستعمال، بل بالأحرى تصنع بضاعة للتخزين من أجل تبادل مستقبلي[1].

وهذا هو تغيير الكيفية الذي يعكسه التمييز الجاري بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل، وهذه بالنسبة إلى الأولى كما يكون البائع والتاجر بالنسبة إلى الحرفي والصانع. وبقدر ما يصنع **الإنسان الصّانع** أشياء للاستعمال، فإنه لا ينتجها

(1) آدم سميث، مصدر مذكور، .II, 241

في نطاق خاصّ منفرد، بل ينتج كذلك في النطاق الخاص للاستعمال الذي تخرج منه وتظهر في المجال العمومي عندما تصبح منافع في سوق التبادل. لقد لوحظ عديد المرّات ولقد نُسي، لسوء الحظّ، عديد المرّات كذلك أنّ القيمة هي «فكرة علاقة بين امتلاك شيء ما، وامتلاك شيء آخر في تصوّر الإنسان»[1]، «تعني دائمًا قيمة تبادل»[2]، لأنه في سوق التبادل فقط، حيث يمكن أن يُتبادل شيء ما مقابل شيء آخر، تصبح جميع الأشياء «قيمًا» سواء كانت منتوجات عمل [164] أو أثر، وثروات استهلاك أو أشياء استعمال، وضرورية لحياة الجسد أو لرفاهية العيش أو لحياة الفكر. إنّ هذه القيمة تتمثّل فقط في تقدير المجال العمومي حيث تظهر الأشياء بما هي منافع، وليس العمل، ولا الأثر، ولا رأس المال ولا الرّبح ولا المادّة وهي كلّها تعزو قيمة كهذه لشيء ما، بل فقط وحصريًا المجال العمومي حيث يظهر لكي يُقدّر ويُطلب أو يُهمل. إنّ القيمة هي الكيفية التي لا يمكن لشيء ما أن يمتلكها في نطاق مخصوص، بل يكتسبها آليًا عندما تظهر في المجال العمومي. وهذه القيمة التجارية كما أبرز لوك بكلّ وضوح، لا علاقة لها بـ «القيمة الطبيعية الداخلية لشيء ما»[3]، وهي، كيفية موضوعية للشيء نفسه، «خارج إرادة المشتري أو البائع هي شيء مرتبط بالموضوع نفسه وموجود سواء أردنا ذلك أم لم نرد وعلينا أن نعترف به»[4]. ولا يمكن أن نغيّر القيمة الداخلية لشيء ما إلّا عبر

(1) وضع هذا التعريف رجل الاقتصاد الإيطالي الأب غالياني. إنني أورده اعتمادًا على
Hannah R. Sewall,The therory of value, sewall before Adam Smith (1910).
[«Publications of the American Economie Association», 3d, Ser. Vol II, n°3, p92].

(2) Alfred Marshall, **Principles of Economics,** I,8, 1920.

(3) «اعتبارات حول انخفاض المنفعة وارتفاع قيمة المال». Collected Works, III, 21, 1801.

(4) يلاحظ W. J. Ashley (مرجع مذكور، ص140) أنّ «الاختلاف الأساسي بين وجهة النظر الوسيطة ووجهة النظر الحديثة هو أنه لدينا تكون القيمة شيئًا ذاتيًا تمامًا، إنها ما يقبل كل فرد أن يعطي مقابله شيء ما، وكانت لدى طوماس الأكويني شيئًا موضوعيًا»، وهذا صحيح فقط في جزء، لأنّ «الشيء الأول الذي أكّد عليه المعلمون الوسيطيون هو أنّ القيمة لا تُحدَّد بالتميز الداخلي للشيء ذاته، لأنه إذا كان الأمر كذلك فإنّ ذبابة ستكون أكثر قيمة من ذرّة باعتبارها أكثر تميزًا داخليًا».
[George ol Brien: «An Essay on Medieval Economie Teaching», 1920, p109].
وتحلّ الصعوبة إذا اعتمد المرء تمييز لوك بين «المقابل» و«القيمة»، بحيث يسمّي الأولى Valor Naturalis والثانية Pretium وValor كذلك. ويوجد هذا التمييز، بطبيعة الحال، في كل =

تغيير الشيء نفسه فقط ـ وهكذا فإنّ المرء يحطّ من قيمة طاولة ما بحرمانها من قائمة ـ بينما نفسد القيمة التجارية لبضاعة ما وذلك «بإفساد العلاقة بين هذه البضاعة وشيء آخر»(1).

وبعبارة أخرى، فإنّ القيم، خلافًا للأشياء أو الأفعال والأفكار، ليست البتّة منتوجات نشاط بشري مخصوص بل إنها تظهر إلى الوجود عندما تدخل هذه المنتوجات في النسبية غيرالمستقرة للمبادلات، بين أفراد المجتمع. [165] ولا أحد، مثلما أكّد ماركس وهو على حقّ «ينتج قيمًا وهو في عزلة»، ولقد كان بإمكانه أن يضيف أنه في العزلة لا أحد يكترث بها؛ إنّ الأشياء والأفكار والمثل العليا «تصبح قيمًا فقط في علاقاتها الاجتماعية»(2).

إنّ الخلط في الاقتصاد الكلاسيكي(3)، والخلط الأسوء أيضًا الناتج عن استعمال كلمة «قيمة» في الفلسفة، كانا قد نتجا في الأصل عن تعويض الكلمة الأقدم «ثمن» التي مانزال نجدها لدى «لوك» باللفظ الذي يبدو أكثر علمية أي: «قيمة الاستعمال». لقد قبل ماركس كذلك، هذا المصطلح وتطابقًا مع نفوره من المجال العمومي، قد رأى بطريقة جدّ منطقية في التغيير من قيمة الاستعمال إلى قيمة التبادل، الخطيئة الأولى للرأسمالية. ولكن ضدّ هذه الخطايا للمجتمع التجاري، حيث يكون السوق بالفعل سوق التبادل هو المكان العمومي الأكثر أهمية وحيث يصبح بالتالي كلّ شيء قيمة قابلة للتبادل، أي: بضاعة، ماركس لم يستدع القيمة الموضوعية «الداخلية» للشيء في ذاته. لقد وضع عوضًا عن ذلك الوظيفة التي تملكها الأشياء في المسار الحيوي الاستهلاكي للبشر الذي لا يعرف

= المجتمعات عدا المجتمعات الأكثر بدائية، ولكن في العصر الحديث، تختفي القيمة الأولى، أكثر فأكثر لفائدة الثانية. [وانظر: كذلك بالنسبة إلى المذهب الوسيط، : Slater, «Value in theology and Political Economy», Irish Ecclesrastical Record September, 1901].

(1) لوك، «**المقالة الثانية في الحكم المدني**»، 22 sec.

(2) Das Kapital, III, 689, Marx - Engels Gesamteausgabe, II, Zurich, 1933.

(3) إنّ أوضح مثل للخلط المذكور هو نظرية ريكاردو في القيمة وخاصة اعتقاده البائس في قيمة مطلقة (توجد تأويلات ممتازة في (Gunner Myrdal, **The Political Element in the development of Economic Theory** 1953, pp66 ff; Walter Weisskopf, **The Psychology of Economics** [1955, ch. 3].

لا ثمنًا موضوعيًّا وداخليًّا ولا قيمة ذاتية ومحدّدة اجتماعيًّا. وفي التوزيع المتساوي لكلّ الثروات على كلّ من يعملون، فإنّ كلّ شيء ملموس يذوب في وظيفة بسيطة في مسار انبعاث الحياة وقوّة العمل.

بيد أنّ هذا الخلط اللغوي لا يقول إلّا جزءًا من القصة. إنّ سبب تشبّث ماركس برأيه واحتفاظه بلفظ «قيمة الاستعمال»، تمامًا مثلما هو الأمر بالنسبة إلى المحاولات العابرة المتعددة لإيجاد مصدر موضوعي - مثل العمل أو الأرض، أو الربح - لتوليد القيم قد كان أن لا أحد وجد سهلًا قبول المسألة البسيطة المتمثّلة في أنه لا توجد «قيمة مطلقة» في سوق التبادل وهو الدائرة الخاصة للقيم، وأنّ البحث في هذه القيمة يعادل محاولة تربيع الدائرة. إنّ التحقير، المأسوف عليه جدًّا، لكلّ شيء، أي: فقدان كلّ ثمن داخلي، يبدأ بتحويلها إلى قيم أو بضائع، لأنه، انطلاقًا من هذه اللحظة، توجد فقط في علاقة مع بعض الأشياء الأخرى التي يمكن [166] أن نكتسبها مكانها. إنها النسبية الكونية، أنّ شيئًا ما يوجد فقط بالنسبة إلى أشياء أخرى، وفقدان القيمة الداخلية، بحيث لم يعد شيءٌ يملك قيمة «موضوعية» مستقلة عن التقديرات المتغيّرة دائمًا للعرض والطلب، هي محايثة لمفهوم القيمة نفسه[1]. إنّ السبب الذي من أجله أصبح هذا التطوّر، الذي يبدو ضروريًّا في مجتمع تجاري، مصدرًا عميقًا للقلق، وكوّن المشكل الرئيسي لعلم الاقتصاد الجديد، لم يكن حتى النسبية بما هي كذلك، بل كان بالأحرى أنّ الإنسان الصّانع الذي يتحدّد نشاطه بأكمله بالاستعمال الثابت لإحداثيات وقياسات

(1) إنّ حقيقة ملاحظة أشلاي التي ذكرناها سابقًا (الهامش (2) ص188)، تستند إلى كون القرون الوسطى لم تكن تعرف سوق المبادلات بحقّ، فالنسبة إلى معلّمي القرون الوُسطى، كانت قيمة شيء ما، إما تُحدّد بثمنها الداخلي أو بالحاجات الموضوعية للبشر، كما هو الأمر على سبيل المثال عند بوريدان: «Valor rerum gestimatur secundum humanam indigentiam» وكذلك «the just price» وقد كانت النتيجة الطبيعية للتقدير المشترك common estimation، فيما عدا أنه «بسبب رغبات الإنسان المتعددة varied والفاسدة، أنه قد أصبح ملائمًا أن يضبط الوسيط medium بحسب حكم بعض الرجال الحكماء». Gerson De contractibus, i, 9, (ذكره أوبرين، مرجع مذكور، ص104 وما يليها). وفي غياب سوق مبادلات، لم يكن من الممكن تصوّر أنّ قيمة شيء ما ينبغي أن تتعلق فقط برابطتها بشيء آخر. ولا تتمثل المسألة، إذن، في ما إذا كانت القيمة موضوعية أو ذاتية، بل تتمثل المسألة في ما إذا كان يمكنها أن تكون مطلقة أو إذا ما كانت تشير إلى العلاقة بين الأشياء فقط.

وقواعد ومعايير لم يكن بإمكانه أن يتحمّل فقدان معايير أو إحداثيات مطلقة. لأنّ المال الذي يصلح، بديهيًا، باعتباره القاسم المشترك للأشياء المتنوّعة التي يمكن أن تتبادل إحداها مقابل الأخرى، لا تملك البتّة الوجود المستقلّ والموضوعي، الذي يتعالى على كلّ الاستعمالات ويبقى رغم التحكم الذي تملكه إحداثية أو أي قياس آخر تجاه الأشياء التي يجب أن تقيسها والبشر الذين يستعملونها.

إنّه ضياع المعايير والقواعد الكونية، الذي من دونه لا يمكن البتة للإنسان أن يشيّد العالم، الذي أدركه أفلاطون في اقتراح بروتاغوراس لإيجاد الإنسان، صانع الأشياء، والاستعمال الذي يقوم به باعتباره قياسها الأعلى. وهذا يبيّن كم أنّ نسبية سوق التبادل مرتبطة بشكل حميمي بالأداتية المنبثقة من عالم الحرفة وتجربة الصناعة. وفي الواقع، فإنّ الأولى تتطوّر دون تقطّع وبشكل متواصل أكثر من الثانية. بيد أنّ إجابة أفلاطون ـ ليس الإنسان، إنه «الربّ مقياس كلّ الأشياء» ـ [167] لن يكون سوى تعبير أخلاقي أجوفَ، إذا كان صحيحًا، كما اعتبر العصر الحديث، أنّ الأداتية تحت قناع النافع تحكم مجال العالم الناجز، حصريًا، بقدر ما يحكم النشاط الذي من خلاله يأتي العالم وكلّ الأشياء التي يحتويها إلى الوجود.

23
دوام العالم والأثر الفني

من بين الأشياء التي تعطي للصناعة البشرية الاستقرار الذي من دونه لن يكون هناك موطن للبشر نجد عددًا منها يكون بالضبط من دون أي نفع، والتي، إضافة إلى ذلك، ولأنها فريدة، ليست قابلة للتبادل وهي بالتالي تتحدّى المساواة عبر قاسم مشترك مثل المال، وإذا ما عرضناها بسوق التبادل فإننا لن نستطيع تحديد سعر لها إلّا اعتباطيًا. بل أكثر من ذلك، فإنّ العلاقات الصائبة مع الأثر الفني ليست بالتأكيد «استعمالية»؛ وعلى العكس، فإنه يجب أن يُبعد الأثر الفني بدقة في إطار أشياء الاستعمال كلّه ليبلغ مكانته اللائقة في العالم. ويجب أن يُبعد كذلك عن متطلّبات وحاجات الحياة اليومية التي تكون له معها أقلّ صلة من أيّ شيء آخر. وأن يكون الأثر الفني غير نافع دائمًا، أو أنه قد كان قديمًا صالحًا للحاجات الدينية المزعومة مثلما تصلح أشياء الاستعمال العادية للحاجات العادية، فهذه مسألة خارج نطاق اهتمامنا هنا. وحتى إذا كان الأصل التاريخي

للفن قد كان ذا طابع ديني أو أسطوري حصريًا، فإنّ الواقع هو أنّ الفنّ قد صمد بكل مجد أمام انفصاله عن الدين والسحر والأسطورة.

وبسبب دوامها العظيم فإنّ الآثار الفنية هي الأكثر انتماء إلى العالم بقوّة وذلك من بين كلّ الأشياء الملموسة؛ فاستدامتها هي الأكثر صفاء تقريبًا للآثار المفسدة للمسارات الطبيعية بما أنها ليست خاضعة لاستعمال المخلوقات الحية، استعمالًا هو بالفعل بعيد جدًا عن تطبيق غائيتها الخاصة الأصلية، ـ مثلما تطبّق غائية كرسي حينما نجلس عليه ـ يمكنه فقط أن يحطّمها. وهكذا فإنّ ديمومتها تنتمي إلى نظام أرفع من الذي تحتاجه جميع الأشياء لكي توجد؛ إنه بإمكانها أن تبلغ الدوام عبر العصور. وفي هذا الدوام فإنّ استقرار الصناعة البشرية وهي مسكونة ومستعملة من البشر الفانين،[168] لا يمكنها أبدًا أن تكون مطلقة تحقّق تمثّلًا خاصًا بها. ولا تظهر استدامة عالم الأشياء في أي مكان آخر بنفس الصفاء والوضوح؛ وبالتالي فإنّ هذا الشيء من العالم يظهر هو نفسه بشكل مدهش في أي مكان آخر باعتباره الوطن غير الفاني لكائنات فانية. ويحصل كلّ شيء كما لو أنّ استقرار العالم قد أصبح شفّافًا في دوام الفنّ، بحيث إن توقع الخلود، لا المتعلق بالروح أو بالحياة بل بشيء خالد قد حققته أيدي فانية، قد أصبح واقعًا ملموسًا وحاضرًا ليشعّ وليرى وليغني وليسمع وليتكلّم وليقرأ.

إنّ المصدر المباشر للأثر الفني هو القدرة البشرية على التفكير مثلما أنّ «ميل الإنسان إلى التبادل والمقايضة» هو مصدر تبادل الأشياء ومثلما أنّ القدرة على الاستعمال هي مصدر أشياء الاستعمال. هذه هي قدرة الإنسان لا مجرّد صفات للحيوان البشري مثل المشاعر، والرغبات والحاجات، التي ترتبط بها والتي تكوّن، غالبًا، مضمونها. ومثل هذه الخصائص البشرية هي جدّ غريبة عن العالم الذي يخلقه الإنسان ليبني لنفسه موطنًا على الأرض مثل الخصائص المطابقة للأنواع الحيوانية الأخرى، وإذا كان يجب أن تكوّن محيطًا صنعته يد الإنسان للحيوان البشري فإنّ ذلك سيكون لا عالم منتج من انبثاق، ولا منتج خلق. إنّ الفكر يرتبط بالشعور ويحوّل يأسه الصامت، مثلما يحوّل التبادل الجشع والاستعمال الشهوة المؤلمة التي للحاجات ـ إلى حدّ أنها تصبح جميعًا جديرة بالدخول إلى العالم وأن تحوّل إلى أشياء أي: أن تصبح مشيّئة. وفي كلّ حالة،

فإنّ القدرة بشرية هي بطبيعتها منفتحة على العالم وتبليغية تتعالى وتحرر قوة منفعلة تعطيها للعالم، تحررها من حبسها في ذات النفس.

وفي حالة الآثار الفنية، فإنّ التشيؤ أكثر من مجرّد تحوّل إنه تحوير كامل، تحول حقيقي يكون فيه مسار الطبيعة الذي يريد أن يحوّل كلّ ما يشتعل إلى رماد ينقلب فجأة، ومن ذرة غبار يمكن أن تنبعث ألسنة اللّهب[1]. إنّ الآثار [169] الفنية، أشياء فكر، ولكن ذلك لا يمنعها من أن تكون أشياء. إنّ مسار الفكر نفسه لا ينتج ولا يصنع أكثر من ذلك أشياء ملموسة مثل الكتب واللوحات، والمنحوتات والألحان مثلما لا ينتج الاستعمال، ولا يصنع منازل أو أثاثًا. إنّ التشيؤ الذي يحصل في كتابة شيء ما أو في رسم صورة ما أو في نحت وجه ما أو في تلحين موسيقي ما، يرتبطّ بالفكر الذي يسبقه، ولكن ما يجعل الفكر واقعًا بحقّ ويصنع أشياء من الأفكار، هو نفس المنتوج الذي يبني الأشياء الأخرى الدائمة للصناعة البشرية، وذلك بفضل الوسيلة الأولية للأيادي الإنسانية.

لقد ذكرنا سابقًا أنّ هذا التشيؤ والتجسيد الذي لا يمكن أن يصبح الفكر من دونه شيئًا ملموسًا، يجب أن يدفع ثمنه، وأنّ الثمن هو الحياة نفسها، إنه دائمًا «الرّسالة الميّتة» التي يجب أن يعيش فيها «الفكر الحيّ» في موت لا يمكن أن ننقذه منه إلّا إذا دخلت الرسالة في اتصال مع حياة نريد بعثها رغم أنّ هذا البعث للأموات يتقاسم مع كلّ الأشياء الحية، أنه هو كذلك سيموت من جديد. غير أنّ هذا الموت الحاضر دائمًا في الفنّ وهو يشير إلى المسافة بين الموطن الأصلي للفكر في قلب الإنسان أو دماغه، وقدره الممكن في العالم، هذا الموت يختلف في الفنون المختلفة. ففي الموسيقى والشعر وهما الفنّان الأقلّ «مادية» لأنّ «مادّتهما» تتكوّن من الأصوات والكلمات، فإنّ التشيّؤ والعمل الذي يتطلّبه يختزل

(1) إنّ النص يحيل على قصيدة لرايلك Rilke حول الفنّ، وهي بعنوان «Magic» «ساحر»، يصف ذلك التحول، قائلًا ما يلي:

«Aus unbeschreiblicher Verwastammen/solche Geibilde¤- Fühl! und glaub!/ Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen,/ doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub/Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers /sceint das gemeine Wort hinaufgestuft.../ und ist doch wirklich wie Ruf des Taubers,/ der nach der unsichtbaren Tlaube ruft» [In Aus Taschen-Büchen Merk-Blattern 1950].

إلى الحدّ الأدنى. إنّ الشاعر الشاب والموسيقي الشاب الخارق للعادة يمكنهما بلوغ الكمال دون الكثير من التمرّن والتجربة ـ وهي ظاهرة لا يمكن أن نجدها البتّة في الرسم أو في النحت أو في الهندسة المعمارية.

إنّ الشعر الذي تكون مادته اللغة، هو ربما، الفنّ الأكثر إنسانية والأقلّ انتماء إلى العالم، وهو الفنّ الذي يبقى فيه المنتوج النهائي الأقرب من الفكر الذي ألهمه. إنّ استدامة قصيدة ما تنتج بواسطة التكثيف بحيث إنه كما لو أنّ اللغة المتداولة في كثافتها الأكبر والمركّزة إلى الحدّ الأقصى، كانت شعرية في ذاتها. وهنا، فإنّ الذّاكرة «Mnémosyne» شيطان كلّ الفنون تتحوّل مباشرة إلى ذكرى، ووسيلة الشاعر لتحقيق التحول هي الإيقاع، الذي بواسطته ترتكز القصيدة في الذكرى بنفسها تقريبًا. إنّ هذا القرب من الذكرى الحية هو الذي يمكّن الشاعر من البقاء ومن الحفاظ على ديمومته خارج الصفحة المطبوعة أو المكتوبة، ورغم أنّ «كيفية» قصيدة ما يمكن أن تكون خاضعة لتنوّع كبير[170] من المعايير، فإنّ «قابلية الاستذكار» ستحدّد بالضرورة استدامتها، أي: فرصتها في أن تكون دائمًا مرتكزة في ذكرى البشرية. ومن بين كلّ أشياء الفكر، فإنّ الشعر هو الأقرب للفكر، والقصيد هي أقلّ شيء من أيّ أثر فنّي آخر؛ ومع ذلك، فإنّ القصيدة نفسها، مهما طال زمن وجودها باعتبارها كلامًا حيًّا في ذكرى الشعر وجمهوره، سيكون من الممكن «واقعًا» أي: مكتوبًا ومحوّلًا إلى شيء ملموس من بين الأشياء، لأنّ الذاكرة التي وهبة الذكرى التي تتولد عنها الرغبة في الخلود تحتاجان إلى أشياء ملموسة لتذكرا بها وتحافظا عليها[1].

(1) تتعلق العبارة المميزة «اصنع قصيدة» [بالإنكليزية ه. ع.] أو عبارة «صناعة أبيات» [بالفرنسية ه. ع.] بنشاط الشاعر المرتبط بعد بهذا التشيّؤ. ونفس الشيء يصحّ على الكلمة الألمانية dichten التي من المحتمل أن يكون أصلها من الكلمة اللاتينية dictaree؛ [انظر معجم غريم:]
«das ausasonnene geistig Geschaffene niederschreinben order zum Nieder schreiben vorsagen» (**Grimm's Worterbuch**).
ونفس الشيء قد يصحّ إذا ما كانت الكلمة، مثلما قد يوحى به الآن **Etymologisches Worterbuch** (1951) لكلوغه وغوتز Kluge/Gotoze، مشتقة من **tichen** وهي كلمة قديمة تعني **schaffen**، وربما كانت مرتبطة بالكلمة اللاتينية .**fingere** وفي هذه الحالة، فإنّ النشاط الشعري الذي ينتج القصيدة قبل أن يُكتب قد يُفهم كذلك باعتباره «صُنعًا». وهكذا، فإنّ ديقريطس كان يعترف بفضل عبقرية هوميروس الإلهية «الذي بنى كونًا من كل أصناف الكلمات» ـ Epeon kosmon etekténato =

ليس التفكير والمعرفة نفس الشيء. فالفكر، وهو مصدر الآثار الفنية، يظهر دون تحويل أو تحوير في كلّ فلسفة عظيمة، بينما يكون الظهور الرئيسي للمسارات المعرفية، التي تُكتسب وتُحفظ بواسطة المعارف وهي العلم. إنّ المعرفة تتّبع دائمًا هدفًا محدّدًا، وهو يمكن أن تضبطه اعتبارات عملية بقدر ما يمكن أن يضبطه «فضول»؛ ولكن حالما يُبلغ هذا الهدف، فإنّ المسار المعرفي يبلغ مداه. أما الفكر، فإنه، على العكس، لا يملك غاية ولا هدفًا خارج ذاته، ولا ينتج حتى نتائج؛ ولا تنفك فلسفة **الإنسان الصّانع** النفعانية وحدها عن تبيين كم أن الفكر «غير مجد» ـ غير مجد بقدر ما تكون عليه الآثار الفنية التي يلهمها، بل كذلك رجال الفعل ومنتجي النتائج في العلوم. وهذه المنتوجات غير المجدية، لا يستطيع الفكر أن يطالب بها لأنه مثل الأنساق الفلسفية الكبرى فإنها باستطاعتها أن تعتبر نتائج التفكير الخالص، بالضبط، بما هو، وهذا هو بالتدقيق مسار الفكر الذي يجب على الفنان أو الفيلسوف والكاتب أن يقطعاه وأن يحوّلاه إلى تشيّؤ تجسيدي [171]لآثارهما. إنّ نشاط التفكير لا ينتهي تمامًا، ويتكرّر تمامًا مثل الحياة نفسها، والسّؤال حول ما إذا كان الفكر يملك معنى يُفضي إلى اللغز الذي يبقى من غير جواب حول معنى الحياة؛ إنّ مسارات نشاط التفكير تشوب كامل الوجود البشري على نحو لصيق إلى حدّ أنّ بدايته ونهايته تتوافقان مع بداية ونهاية الحياة الإنسانية نفسها. وهكذا فإنّ الفكر، ورغم أنّه يلهم أرقى إنتاجية انتماء **الإنسان الصّانع** للعالم فهو ليس من صلاحياته إطلاقًا؛ إنه يبدأ في إثبات ذاته باعتباره مصدر إلهامه فقط عندما يتجاوز ذاته، ويبدأ إنتاج أشياء غير مجدية، أشياء مرتبطة برغباته المادية أو الذهنية وبحاجات الإنسان الفيزيائية وبتعطّشه للمعرفة. ومن جهة أخرى، فإنّ التعقّل ينتمي إلى كلّ مسارات الأثر ولا ينتمي فقط إلى ما هو ذهني أو فني؛ ومثل الصناعة ذاتها، فإنها مسار له بداية ونهاية، ويمكن تجريب نفعه، وهو إذا لم ينتج أيّ نتائج قد فشل مثلما يفشل نجار إذا ما صنع طاولة بقائمتين. إنّ المسار المعرفي للعلوم هو أساسًا غير مختلف عن وظيفة التعقّل في الصناعة؛ إنّ النتائج العلمية المنتجة بواسطة التعقّل تُضاف إلى الصناعة البشرية مثل كلّ الأشياء الأخرى.

= [ديلز، مرجع مذكور شذرة] B21، ونفس التأكيد على الحرفية التقليدية للشعراء يحضر في القول اليوناني المميز لفن الشعر بأنه: tekones hymnon.

وإضافة إلى ذلك فإنه يجب تمييز كلًّا من الفكر والتعقّل عن قوة التفكير المنطقي الذي يظهر في عمليات من استنتاجات من قضايا «أكسيومية» أو بديهية، من اندراج حالات خاصة تحت قواعد عامة، أو تصريف سلسلات نتائج منطقية وتصنيفها. وفي هذه الملكات البشرية فإننا، في الواقع، نواجه نوعًا من قوة الذهن التي تشبه، لاعتبارات عدّة، خاصية قوة العقل التي يطوّرها الحيوان البشري في أيضه مع الطبيعة. والمسارات الذهنية التي تغذّيها قوة الذّهن هي ما نسمّيه عادة الذكاء، وهذا الذكاء يمكن بالفعل أن يُقاس باختبارات ذكاء مثلما تُقاس القوة الجسدية. ويمكن أن نكتشف قوانين المنطق مثل قوانين الطبيعة الأخرى لأنها تملك جذورًا في بنية الدماغ البشري وتملك، بالنسبة إلى الفرد الذي يتمتّع بصحة سوية، قوة رغبة جامحة مثل الضرورة التي تحكم وظائف أجسادنا الأخرى. ففي بنية الدماغ البشري، اعتراف بإلزام قبول أنّ اثنين مع اثنين يساوي أربعة، وإذا كان صحيحًا أنّ الإنسان حيوان عاقل[172] في المعنى الذي يفهم به العصر الحديث هذه العبارة، أي: نوع حيواني يختلف عن الحيوانات الأخرى في كونه يتمتّع بقوة دماغ أرفع، إذن، فإنّ الآلات الإلكترونية المخترعة حديثًا، التي تفزع أحيانًا مخترعيها، وأحيانًا أمام ارتباك مخترعيها، هي، وبشكل مدهش، أكثر «ذكاء» من الكائنات البشرية، وهي بالفعل homunculi. وفي الواقع، فإنها مثل كلّ الآلات، مجرّد تحسينات لقوّة العمل البشرية، بحسب الإجراء القديم لكلّ تقسيم للعمل المتمثّل في اختزال كلّ عملية إلى حركاتها المكوّنة لها الأكثر بساطة، بأن تعوّض مثلًا الجمع المتكرّر بالضّرب. إنّ تفوّق الآلة ظاهر في سرعتها التي تفوق سرعة قوة الدماغ البشري، وبفضل هذه السرعة المرتفعة فإنه بإمكان الآلة أن تعفي نفسها من الضّرب الذي يمثّل إجراءً تقنيًّا قبل إلكتروني مخصّص للإسراع في عمليات الجمع. وكلّ ما تثبته الأدمغة الإلكترونية العملاقة، هو أن العصر الحديث قد أخطأ في اعتقاده مع «هوبز» أنّ العقلانية، بمعنى «حساب النتائج» هي الأرفع، والأكثر إنسانية من بين ملكات الإنسان. ففلاسفة العمل والحياة، ماركس أو برغسون أو نيتشه، كانوا على حقّ في أن يروا في هذا النوع من الذكاء الذي ظنوا أنه العقل، وظيفة بسيطة لمسار الحياة نفسه، أو مثلما كان هيوم يعتبره مجرّد «عبد للانفعالات». ومن البديهي، أنّ هذه القوة الدماغية والمسارات المنطقية الإجبارية التي تنتجها غير قادرة على تشييد العالم، وأنها جدّ غريبة عن العالم مثلما هي المسارات الإجبارية للحياة، والعمل والاستهلاك.

إنّ واحدًا من بين التناقضات المذهلة للاقتصاد الكلاسيكي هو أنّ نفس المنظّرين الذين كانوا يتباهون بمنطقية تصوّراتهم النفعانية قد نظروا في الغالب لمجرد النفعانية، بأعين ناقدة. وكقاعدة، فإنهم قد تفطّنوا إلى أنّ الإنتاجية المميّزة للأثر تستقر بشكل أقلّ في نفعها مما هو الأمر في قدرتها على إنتاج الاستدامة. وهكذا فإنهم قد اعترفوا ضمنيًّا بنقص الواقعية في فلسفتهم النفعانية الخاصة. لأنه رغم ديمومة الأشياء العادية فهي ليست إلّا انعكاسًا باهتًا للدّوام الذي تقدر عليه الأشياء التي تنتمي إلى العالم بشكل تام، والآثار الفنية قادرة على شيء من هذا النوع ـ الذي كان إلهيًّا بالنسبة إلى أفلاطون لأنه يقترب من الخلود ـ فهو أصلي في كلّ شيء باعتباره شيئًا، وإنها بالتدقيق هذه الكيفية أو النقص الذي يعتريها اللذان يشعان في شكل الشيء ويجعلانه جميلًا أو قبيحًا. ومن المؤكّد أنّ شيئًا استعماليًّا لا يكون ولا ينبغي أن يُتصوّر باعتباره جميلًا، ولكن ما [173] من شيء له شكل ويُرى هو بالضرورة إمّا جميل وإمّا قبيح أو شيء ما بينهما. كلّ ما هو موجود يجب أن يظهر، ولا شيء يمكن أن يظهر من دون شكل خاص به؛ فلا شيء في الواقع لا يتعالى بشكل ما عن استعماله الوظيفي، وتعاليه وجماله وقبحه، متماه لظهوره للعموم ولرؤيته. وبالمثل، فإنّ كلّ شيء في وجوده الدنيوي المحض، يتعالى كذلك عن دائرة الأداتية الخالصة مجرّد أن يكتمل. إنّ المعيار الذي يُحكم به على امتياز شيء ما ليس دائمًا مجرّد النفع، كما لو أنّ طاولة قبيحة تلعب نفس الدور الذي تلعبه طاولة أنيقة، إنه علاقة مع ما ينبغي أن يشبهه، وفي لغة أفلاطون فإنه لا شيء غير علاقته بـ «الأيدوس» أو «أيديا»، إنّ الصورة الذهنية، أو بالأحرى الصورة التي تراها العين الداخلية، التي تسبق مجيئها إلى العالم والتي تحيا رغم تحطيمها الافتراضي. وفي عبارات أخرى فحتى أشياء الاستعمال يُحكم عليها لا فقط بحسب حاجات البشر الذاتية بل بواسطة المعايير الموضوعية للعالم حيث ستجد مكانها لتدوم ولتُشاهد ولتُستعمل.

إنّ عالم الأشياء الذي صنعته يد الإنسان، الصناعة البشرية التي شيّدها الإنسان الصّانع تصبح وطنًا للبشر الفانين. حيث يدوم استقراره ويتواصل أمام الحركة الدائمة التغيّر لحياتهم وأفعالهم فقط في حالة تعاليه عن كلّ من مجرد الوظيفية لأشياء صنعت للاستهلاك، ومجرّد النفع لأشياء صنعت للاستعمال. والحياة في معناها غير البيولوجي، برهة الزمن التي يملكها كلّ إنسان بين

الولادة والموت، تظهر نفسها في الفعل والخطاب، وكلّ منهما يتقاسمان مع الحياة طابعها الخاطف. إنّ «إنجاز أفعال كبيرة والكلام بكلمة عظيمة» لن يترك أثرًا، فلا منتوج يمكن أن يدوم بعد لحظة الفعل وبعد أن يمرّ نطق الكلمات. وإذا احتاج الحيوان العامل إلى مساعدة من الإنسان الصّانع لتيسير عمله وتخفيف ألمه، وإذا احتاج الفانون إلى مساعدته لبناء عالم على الأرض، فإنّ رجال الفعل والحياة يحتاجون مساعدة الإنسان الصّانع في أعلى قدراته، أي: مساعدة الفنان والشاعر والمؤرخ ومشيد المعالم أو الكاتب، لأنه من دونهم فإنّ المنتوج الوحيد لنشاطهم، أي: القصّة التي يمثّلونها ويروونها، لن تحيا على الإطلاق. ولكي يكون ما يعني دائمًا بالعالم أن يكون، أي: وطن البشر طيلة حياتهم على الأرض، فإنّ الصناعة البشرية يجب أن تكون مكانًا للفعل والخطاب، لأنّ الأنشطة ليست فقط غير [174] نافعة لضرورات الحياة بشكل تامّ، بل هي تختلف تمامًا عن أنشطة الصناعة التي صنع العالم نفسه وكلّ ما يحتويه بواسطتها. إننا لا نحتاج هنا لاختيار بين أفلاطون وبروتاغوراس ولا نقرّر إذا ما كان الإنسان أو الربّ هو الذي ينبغي أن يكون مقياس كلّ الأشياء؛ إنّ ما هو أكيد هو أنّ المقياس لا يمكن أن يكون لا الضرورة المسيرة للحياة البيولوجية والعمل، ولا الأداتية النفعية للصناعة والاستعمال.

[175] الفصل الخامس

الفعل

يمكن تحمل كلّ الأحزان إذا ما جعلناها في قصّة وإذا ما رويناها في شكل حكاية

إسحاق داينزن.

لأنه في كلّ فعل يمكن أن يدركه الفاعل أولًا، سواء يفعل عن ضرورة طبيعية أو عن إرادة حرّة يكشف عن صورته الخاصة. وبالتالي فإن كلّ فاعل، بما هو يفعل، يجد متعة في الفعل؛ بما أنّ كلّ شيء موجود يرغب في وجوده الخاصّ، وبما أنّ وجود الفاعل، هو بشكل ما مكثف فإن المتعة تتبع بالضرورة... إذن، فلا شيء يفعل دون أن يجعل وجوده الكامن ظاهرًا.

دانتي.

24
انكشاف الفاعل في الخطاب والفعل

إنّ الكثرة البشرية، الشرط الأساسي لكلّ من الفعل والكلام، تملك الطابع المزدوج للمساواة والتميز. فإذا لم يكن البشر متساوين، فإنه لن يكون بإمكانهم أن يفهم بعضهم البعضَ، ولا أن يفهموا من أتوا قبلهم ولا أن يخطّطوا للمستقبل ويتوقّعوا حاجات من سيأتون بعدهم. وإذا لم يكن البشر متميّزين، بحيث يكون كلّ كائن بشري متميّزًا عن أي كائن بشري آخر، الذي يوجد، أو كان يوجد، أو سيوجد، فإنهم لن يحتاجوا إلى الكلام ولا إلى الفعل [176] ليجعلوا أنفسهم مفهومين. ستكون العلامات والأصوات كافية لتبليغ حاجات ورغبات مباشرة ومتماثلة.

إن التميز البشري ليس نفس الشيء كالغيرية ـ فهذا الآخر العجيب الذي يمتلكه كلّ شيء موجود، والذي كان بالتالي في الفلسفة القروسطية أحد خصائص الوجود الأربع الأساسية والكلية التي تتعالى عن كلّ كيفية جزئية. إن وجود الآخر، وهذا صحيح، مظهر مهمّ من مظاهر الكثرة، وهو سبب تميز كلّ تعاريفنا، ولماذا لا نستطيع قول كلّ شيء من غير تمييزه عن شيء آخر؟ الغيرية في شكلها الأكثر تجريدًا توجد فقط في التزايد البسيط والخالص للأشياء غير العضوية، في حين تظهر كلّ الحياة العضوية بعدُ تنوّعًا وتميزًا، حتى بين عينات لنوع واحد. ولكن يمكن للإنسان وحده أنْ يعبِّر عن هذا التمييز وأن يميز نفسه، ويمكنه هو وحده أن يتواصل مع نفسه ولا يكتفي بتبليغ شيء ما مثل العطش أو الجوع، والعاطفة أو الكراهية أو الخوف. ولدى الإنسان، فإن الغيرية التي يشترك فيها مع كل ما هو موجود، والتميز الذي يشترك فيه مع كلّ شيء حيّ، يصبحان وحدة، والكثرة البشرية هي مفارقة كثرة كائنات فريدة.

إن الكلام والفعل يكشفان هذا التميز الفريد. فبهما يميّز البشر أنفسهم عوض أن يكونوا مجرّد مختلفين؛ إنهما الضربان اللذان تظهر فيهما الكائنات البشرية لبعضهم البعض بالتأكيد لا باعتبارهم أشياء مادية، بل بما هم بشر. وهذا الظهور باعتباره متميزًا عن مجرّد الوجود الجسدي يستند إلى المبادرة، ولكنها مبادرة لا يمكن لأيّ كائن بشري أن يمتنع عنها إذا أراد أن يبقى إنسانًا. ولا يصحّ هذا على أيّ نشاط في **الحياة العملية** .ويمكن للبشر، بالفعل، أن يعيشوا من دون عمل، ويمكنهم أن يجبروا آخرين على العمل عوضًا عنهم، ويمكنهم جيّدًا أن يقرّروا مجرّد استعمال عالم الأشياء والتمتّع به دون أن يضيفوا له هم أنفسهم ولو مجرّد شيء واحد نافع؛ إنّ حياة من يستغلّ أو من يستعبد وحياة كائن طفيلي يمكن أن تكون غير عادلة ولكنها إنسانية بالتاكيد. إنّ حياة من دون كلام ومن دون فعل، من جهة أخرى ـ وهذا هو الطريق الوحيد للحياة الذي رفض بجديّة كلّ مظهر وكلّ فخر، بمعنى الكتاب المقدس للكلمة ـ قد ماتت حرفيًا في العالم؛ إنها تكف عن أن تكون حياة إنسانية لأنها لم تعد تُعاش بين البشر.

بالقول والفعل ندخل العالم البشري، وهذا الدخول يشبه ولادة ثانية، نؤكد فيها ونحمل على عاتقنا المسألة الخالصة لظهورنا الجسدي [177] الأول، وهذا الدخول ليس مفروضًا علينا بالضرورة مثل العمل، ولسنا ملزمين به بالنفع مثل

الأثر. ويمكن أن يكون هذا الدخول مستثارًا بحضور الآخرين الذين يمكن أن نأمل صحبتهم، ولكنه ليس محدّدًا بالآخر البتة. ودفعه يأتي من البداية التي أتت إلى العالم لحظة ولادتنا والتي نجيب عنها بأن نبدأ الجديد بمبادرتنا الخاصة[1]. فأن نفعل في المعنى العام للكلمة، يعني أن نبادر، أن نتولى (مثلما يشير اليه اللفظ اليوناني «أن نبدأ» و«أن نقود» وأن نحكم»)، أن نحرك (وهذا هو المعنى الأول للفظ اللاتيني). ولأنهم الأول، قادمون جدد ومجددون بفضل ولادتهم، فإن البشر يبادرون، إنهم ميالون إلى الفعل. «فلكي تكون هناك بداية، خلق الإنسان قبل أن يكون هناك أحد» كان قد قال أوغسطينوس في فلسفته السياسية[2]. وهذه البداية ليست نفس بداية العالم[3]؛ إنها ليست بداية شيء ما بل هي بداية شخص ما، هو نفسه بادئ. فمع خلق الإنسان أتى مبدأ البداية إلى العالم نفسه، وهو بالطبع، طريق أخرى للقول إنّ مبدأ الحرية قد خلق عندما خلق الإنسان وليس قبل ذلك.

إنه في طبيعة البداية أنّ شيئًا جديدًا يبدأ [178] وهو الذي لا يمكن أن يُنتظر انطلاقًا مما حصل في السابق. وهذا الطابع غير المنتظر والمفاجئ محايث في كلّ البدايات وفي كل الأصول. وهكذا، فإن أصل الحياة من المادة غير العضوية هو استبعاد غير محدود للمسارات غير العضوية، مثل بداية وجود الأرض

(1) هذا الوصف تدعمه الاكتشافات الحديثة في علم النفس والبيولوجيا اللذين يؤكّدان على الترابط الباطني بين الكلام والفعل، وتلقائيتهما وانعدام غايتهما العملية. انظر خاصة: Arnold Gehlen, Der Mensch:Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1955)، الذي يُقدم خلاصة ممتازة لنتائج وتأويلات للبحث العلمي السائد ويحتوي على ثروة من الأفكار القيمة. وأنّ «غهلن» مثله مثل العلماء الذين تمثل نتائجهم القاعدة بالنسبة إلى نظرياته الخاصة، يعتقد أنّ هذه القدرات البشرية بصفة خاصة هي أيضًا «ضرورة بيولوجية»، أي: ضرورية لعضوية ضعيفة بيولوجيًا وغير ملائمة، مثل الإنسان، فهذه مسألة أخرى، وهي لا تهمنا هنا.

(2) De civitate Dei XII. 20

(3) إنّ الأمرين كانا جدّ مختلفين، حسب أوغسطينوس، إلى حدّ أنّه استعمل كلمة «مختلفة» للإشارة إلى البداية، وهي الإنسان (initium)، ويشير إلى بداية العالم بـ principium، وهي الترجمة المعهودة للآية الأولى من الكتاب المقدّس. ومثلما نلاحظ انطلاقًا من De civitate Dei xi. 32، فإنّ الكلمة principium تحمل في نظر أوغسطينوس معنى أقلّ جذرية بكثير، إنّ بداية العالم «لا تعني أنه لم يُخلق شيء من قبل (فلقد كانت هناك الملائكة)»، بينما يضيف صراحة في الجملة المذكورة آنفًا، في علاقة بالإنسان، أنه لا يوجد أحد من قبلِهِ.

من وجهة نظر مسارات الكون أو تطور الإنسان انطلاقًا من الحياة الحيوانية. إنّ الجديد يتحقّق دائمًا ضدّ الحظوظ الساحقة للقوانين الإحصائية ولاحتمالها، الذي، عمليًّا، وفي الظروف العادية، يعادل اليقين؛ إذن، إن الجديد يظهر دائمًا مثل المعجزة. واعتبار الإنسان قادرًا على الفعل يعني أنه يمكن أن ننتظر منه ما هو غير منتظر، وأنه قادر على تأدية ما هو مستبعد بشكل غير محدود. وهذا ممكن من جديد فقط لأنّ كل إنسان فريد، بحيث إنه مع كلّ ولادة يحصل شيء فريد وجديد في العالم. وبالنسبة لهذا الشخص الفريد، يمكن أن يقال بحقّ أنه لم يكن هناك أحد من قبل، وإذا كان الفعل باعتباره بداية يطابق مسألة الولادة، وإذا كان تطبيقًا لوضعية الولادة البشرية، فإن الكلام يطابق مسألة التميز ويكون تطبيقًا للوضع البشري للكثرة، أي: أن يعيش المرء باعتباره كائنًا متميّزًا وفريدًا بين متساوين.

إنّ الفعل والكلام يرتبطان بشكل حميمي لأنّ الفعل الأساسي وخصوصًا البشري، يجب أن يحتوي في الوقت نفسه، على إجابة عن سؤال يُطرح على كلّ قادم جديد «من أنت؟». وهذا الانكشاف لمن يكون شخصًا ما، هو ضمنيًّا في كل كلماته وأفعاله؛ ولكنه من البديهي أنّ التعاطف بين الكلام والانكشاف هو أكثر حميمية من التعاطف بين الفعل والانكشاف[1]، مثلما أن التعاطف بين الفعل والبداية أكثر حميمية من التعاطف بين الكلام والبداية، رغم أنّ الكثير من الأفعال وحتى أغلبها، يؤدّى على طريقة الكلام. ومن غير مصاحبة الكلام، فإن الفعل، وفي جميع الحالات، لن يفقد طابعه الانكشافي فحسب، بل سيفقد كذلك موضوعه، كما يقال: لن يكون هناك بشر بل روبوتات تؤدي أفعالًا هي إذا نظرنا إليها من جهة الإنسان ستبقى غير مفهومة. إنّ الفعل من غير كلام لن يكون فعلًا لأنه لن يكون هناك فاعل، والفاعل [179] القائم بالأفعال هو ممكن فقط إذا كان في الوقت نفسه قائل الكلمات. إنّ الفعل الذي يبدأه هو إنسانيًّا منكشف بواسطة العبارة، ورغم أنه يمكن أن ندرك الفعل في مظهره المادي الخالص من غير مصاحبة العبارة، فإن الفعل يصبح غير مكتسب للمعنى إلّا عبر العبارة المنطوقة التي يماهي فيها الفاعل نفسه باعتباره فاعلًا يعلم بما يفعله وما فعله وما ينوي فعله.

(1) وهذا هو السبب الذي جعل أفلاطون يقول: إنّ لفظ lexis «الكلام»، يلائم الحقيقة أكثر، وبشكل حميمي، من كلمة praxis.

لا يوجد نشاط بشري يحتاج إلى الكلام مثلما يحتاج إليه الفعل. وفي كلّ الأنشطة الأخرى، فإن الكلام يلعب دورًا ثانويًا باعتباره وسيلة تواصل أو مجرّد مصاحبة لشيء ما يمكن أن يتحقّق في الصّمت. وإنه لصحيح أنّ الكلام نافع للغاية باعتباره وسيلة ـ تواصل وإعلام ـ ولكن بما هو كذلك فإنه يمكن أن يعوض بلغة علامات، يمكن، إذن، أن تثبت أنها أكثر نفعًا وأكثر قدرة على حمل بعض المعاني، مثلما هو الحال في الرياضيات وفي اختصاصات علمية أخرى أو في بعض أشكال عمل المجموعات. وهكذا فإنه صحيح كذلك أنّ قدرة الإنسان على الفعل، وخاصة على الفعل بالاتفاق مع الآخر نافعة للغاية حينما يتعلّق الأمر بالدفاع عن النفس أو بمتابعة المصالح؛ ولكن إذا لم يكن هناك شيء آخر يتعلق به الأمر أكثر من توظيف الفعل باعتباره وسيلة من أجل غاية ما، فإنه من الواضح أننا سنبلغ بأكثر يسر هذا الهدف بواسطة العنف الصامت، بحيث إنّ الفعل يبدو معوّضًا غير ناجع كثيرًا للعنف، مثلما أنّ الكلام، من زاوية مجرّد النفع، يبدو معوضًا غير ملائم للغة العلامات.

بالفعل وبالكلام يظهر البشر من هم ويكشفون، فعلًا، هوياتهم الشخصية الفريدة وهكذا يحققون ظهورهم في العالم البشري، بينما تظهر هوياتهم المادية من دون أي نشاط خاص بهم في الشكل الفريد للجسد وصخب الصوت. إن هذا الانكشاف للـ «من» في مقابل الـ «ما هو» أن يكون شخص ماـ خصائصه وهباته وقدراته، وعيوبه التي يمكن أن يعرضها أو يخفيها ـ، هي ضمنية في كلّ شيء يقوله شخص ما ويفعله. ويمكن أن يخفى فقط بالصمت التام والسلبية التامة، ولكن ليس بالإمكان تحقيق الانكشاف إراديًا، كما لو أنّ الفرد كان يمتلك «من» ويستطيع التصرّف فيه بنفس الطريقة التي يمتلك بها خصائصه ويتصرّف فيها. وبالعكس، فإنه من المحتمل أن الـ «من» الذي يظهر بوضوح ودون خطأ للآخرين، يبقى مختفيًا عن الشخص نفسه مثل [الروح السري] في الدين الإغريقي الذي يصاحب كل إنسان خلال حياته، بل يبقى دائمًا[180] ينظر من وراء كتفه ويراه فقط الناس الذين يلتقي بهم.

إن خاصية الكلام والفعل بديهية حينما يكون الناس في صحبة الآخرين، لا لهم ولا ضدهم ـ أي: في مجرّد المعية. ورغم أنه لا أحد يعرف من يعلم به حينما يكشف عن نفسه في الفعل أو العبارة، يجب أن يكون متجرّئًا على

المجازفة بالكشف، وهذا ما لا يستطيع كشفه لا فاعل الخير، الذي ينبغي أن يكون مؤثرًا لغيره ويحافظ على السرية التامة، ولا المجرم، الذي ينبغي أن يخفي نفسه عن الآخرين. إنّ كليهما وحيدان، أحدهما مع كل البشر، والآخر ضدّ كلّ البشر، وبالتالي فإنهما يبقيان خارج العلاقات البشرية، وسياسيًا يكونان شخصين مهمشين عادة ما يعتليان المسرح التاريخي في فترات الفساد، والتفكّك والإفلاس السياسي. وبسبب نزعته لكشف الفاعل في الوقت نفسه مع الممارسة فإن الفعل يريد النور المشع الذي كان يسمى، قديمًا، المجد والذي لا يكون ممكنًا إلّا في المجال العمومي.

ومن غير كشف الفاعل في الممارسة فإن الفعل يفقد خاصيته المميزة ويصبح شكلًا من النشاط من بين أشكال أخرى. إنه إذن، وبالفعل، ليس أقل من وسيلة لبلوغ هدف من الإنجاز وهو وسيلة لإنتاج شيء ما. وهذا يحدث كلّ مرة تفقد فيها المعيّة البشرية، أي: عندما يكون الناس فقط مع أو ضدّ أناس آخرين، مثلما هو الحال في الحرب الحديثة حيث ينطلق البشر في الفعل ويستعملون وسائل العنف لكي يبلغوا بعض الأهداف لصالحهم الخاص وضد العدو. وفي هذه الظرفيات، التي وجدت دائمًا بالطبع، فإن الكلام يصبح بالفعل مجرد هراء، مجرّد وسيلة واحدة في اتجاه غاية، سواء صلحت لمغالطة العدوّ أو لمغالطة الجميع بممارسة التعبئة، وهنا لا تكشف الكلمات عن أي شيء ولا يأتي الانكشاف إلّا من الممارسة نفسها، وهذا النشاط مثل كل النشاطات الأخرى، لا يستطيع أن يكشف الـ «من»، الهوية الفريدة والمتميّزة للفاعل.

وفي هذه الحالات فإنّ الفعل قد فقد الخاصية التي يتعالى بواسطتها عن مجرّد نشاط المنتج، الذي من الصنع المتواضع لأشياء الاستعمال إلى الصنع الملهم للآثار الفنية، لا يملك معنى أكثر من الذي يكشفه المنتوج الناجز ولا يريد تبيين أي شيء أكثر مما هو مرئيّ لا أكثر ولا أقل في آخر مسار الإنتاج. إنّ الفعل الذي لا يملك اسمًا البتّة، ولا يملك «من» مرتبطًا[181] به، لا يملك معنى، في حين أنّ أثرًا فنيًا يحافظ على دلالته سواء عرفنا اسم مبدعه أم لا. إنّ معالم «الجندي المجهول» بعد الحرب العالمية الأولى تشهد على الحاجة إلى التمجيد التي كانت توجد أيضًا، وعلى الحاجة إلى العثور على «من»، شخص ما يمكن تحديد هويته كان ينبغي أن تكشف عنه أربع سنوات

من القتل. إن إحباط هذه الأمنية ورفض الخضوع للواقع الفظّ المتمثل في أن فاعل الحرب لم يكن في الواقع أحدًا، الذي شيّد المعالم للـ «مجهولين» ولكلّ الذين لم تنجح الحرب في جعلهم معروفين والذين جرّدتهم، لا من مكاسبهم بل من كرامتهم الإنسانية[1].

25
شبكة العلاقات والقصص الممثلة

إن إظهار من هو، المتكلم والفاعل بطريقة لا تعوض، ورغم أنه مرئي بوضوح، فإنه يحافظ على طابع غير ملموس عجيب يخلط بين كل المجهودات في اتجاه تعبير لغوي محكم. وحينما نريد أن نقول «من» يكون شخص ما، فإنّ لغتنا نفسها تجرّنا خطأً إلى قول ما هو؛ ويلتبس علينا الأمر في وصف خصائص يتقاسمها بالضرورة مع آخرين يشبهونه، إننا نبدأ وصف نوع أو «طبع» في المعنى القديم للكلمة، والنتيجة أنّ فرادته المميزة له تتجاوزنا.

وهذا الفشل يرتبط بشكل حميمي مع الاستحالة الفلسفية المعروفة جيّدًا للتوصّل إلى تعريف للإنسان، ولمّا كانت كلّ التعاريف تحديدات أو تأويلات لما يكون الإنسان، وبالتالي خصائص يمكن أن يتقاسمها مع كائنات حية أخرى، بينما يمكن أن يوجد اختلافه المميّز له في تحديد من أيّ نوع من «من» هو. ولكن عدا هذه الحيرة الفلسفية، فإنّ الاستحالة، كما يُقال: تقوية الماهية الحية للإنسان في كلمات مثلما تظهر هذه الماهية في تدفّق الفعل والكلام، لها تأثير كبير على كامل مجال الشؤون البشرية، حيث نوجد أولًا باعتبارنا كائنات تفعل وتتكلم. إنها تقصي مبدئيًّا قدرتنا الدائمة على استعمال هذه الشؤون مثلما نستعمل أشياء تكون طبيعتها تحت[182] تصرّفنا لأننا نستطيع تسميتها. وفي الواقع، فإنّ تمظهر الـ «من» يحدث بنفس الطريقة التي تحدث بها التمظهرات غير المؤكدة كما هو شائع للهاتف القديم الذي، حسب

---

(1) تتجاوز حكاية ويليام فاولكنر William Faulkner (1954)، كلّ أدب الحرب العالمية الأولى تقريبًا في تفهمها ووضوحها لأنّ بطلها هو الجندي المجهول.

هيرقليطس: «لا يتكلّم ولا يخفى في كلمات ولكن يظهر علامات واضحة»[1]. إنّ هذا عامل أساسي لعدم اليقين الشائع، بالمثل، لكلّ الشؤون التي تصل مباشرة إلى البشر من دون تأثير الأشياء الوسيطة التي تجعل الأشياء مستقرّة وممكنة[2].

وهذا هو أول فشل فقط من بين عدّة تجارب للفشل التي تصيب الفعل وبالتالي الوحدة وعلاقات البشر. ولعلّه الفشل الأكثر أساسية من تجارب الفشل التي سنتعامل معها وبهذا المعنى، فإنه لا ينبثق من مقارنات مع أنشطة نثق بها أكثر وتكون أكثر إنتاجًا، مثل الصنع أو التأمّل أو التعقّل أو حتى العمل، بل يشير إلى شيء يحبط الفعل في أهدافه الخاصة. وما يتعلق به الأمر، هو طابع الكشف الذي من دونه سيفقد الفعل والكلام كلّ دلالة بشرية.

إنّ الفعل والكلام يتحققان بين البشر باعتبارهما يوجهان اليهم، ويحافظان على قدرتهما على كشف الفاعل حتى إذا كان مضمونهما حصريًا «موضوعيًا» ويهم شؤون عالم الأشياء الذي يتحرّك فيه البشر الذي يمتدّ فيزيائيًا بينهم، والذي تنبثق خارجه اهتمامات العالم باعتبارها اهتمامات مميّزة وموضوعية. وهذه الاهتمامات، تمثّل، في معنى الكلمات الأكثر حرفية، شيئًا يوجد ما بين الناس وبالتالي يمكن أن يقرّب بينهم ويربطهم إلى بعضهم البعض. وأغلب الفعل والكلام يهمّ هذه المنطقة المشتركة التي تختلف مع كلّ مجموعة من الناس، بحيث إنّ أغلب الكلمات والأفعال تكون حول شيء من الواقع الموضوعي حول العالم مع وجود الكشف عن فاعل يفعل ويتكلم. وبما أنّ هذا الانكشاف للذات، هو جزء كامل من كلّ العلاقات، حتى الأكثر «موضوعية» المنطقة المشتركة الفيزيائية والمنتمية إلى العالم هو في الوقت نفسه مع اهتماماته[183] هو مسترجع وهو كما لو كان محملًا بمنطقة

---

(1) Oute legei oute kryptei alla sémainei (Diels, Fragmente der Vorsokratiker [«النشرة الرابعة»، 1922، الشذرة، ب93]

(2) لقد استعمل سقراط نفس الكلمة مثله مثل هيرقليطس، sémainein («أن يبيّن وأن يشير») لظهور شيطانه daimonion (Xenophon Memorabilia i. 1;2,4).

وإذا اعتقدنا في صحة ما يقول اكزينوفون، فإنّ سقراط قارن شيطانه daimonia بالهواتف والرؤى oracles، وشدّد على أنّ كليهما ينبغي أن يُستعملا فقط في الشؤون البشرية، حيث لا يكون أي شيء متأكّدًا، ولا في مشاكل الفنون والحرف، حيث يكون كل شيء متوقعًا. [نفس المصدر، 7 ـ 9].

مشتركة مختلفة جدًّا مكون من أفعال وكلمات تدين بأصلها، حصريًا، إلى مسألة أن البشر يفعلون ويتكلّمون بطريقة مباشرة من فرد إلى آخر. وهذا المشترك الثاني والذاتي ليس ملموسًا بما أنه لا توجد أشياء ملموسة يمكن أن يصبح فيها صلبًا؛ إنّ مسار الفعل والكلام لا يستطيع أن يترك وراءه نتائج ولا منتوجات. ولكن مهما كان غير ملموس، فإنّ هذه المنطقة المشتركة ليست أقلّ واقعية من عالم الأشياء الذي نشترك فيه بحقّ وبوضوح. ونسمي هذا الواقع «شبكة» للعلاقات البشرية، ونحن نشير بهذا المجاز، نوعًا ما، إلى الطابع غير الملموس.

ومن الأكيد أنّ هذه الشبكة ليست أقل ارتباطًا بالعالم الموضوعي من الكلام بوجود جسد حيّ، ولكن العلاقة ليست علاقة واجهة وبالتعبير الماركسي، بنية فوقية أساسًا ضرورية، مضافة إلى البنية النافعة للبناء. والخطأ الأساسي لكلّ الماركسية في السياسة، ـ وهذه المادية ليست ماركسية وليست حتى حديثة في الأصل، بل هي قديمة قدم تاريخ نظرياتنا السياسية ـ [1]، هو عدم ملاحظة أنه من اللازم أن يكتشف البشر أنفسهم باعتبارهم ذوات، أي: باعتبارهم أشخاصًا متميّزين وفريدين، حتى وإن ركّزوا اهتمامهم على أهداف منتمية تمامًا إلى العالم ومادية. إن التخلص من هذا الانكشاف، إذا أمكن ذلك بالفعل، سيعني تحويل البشر إلى شيء ليسوا مماهين له؛ ومن جهة أخرى فإن إنكار أن هذا الانكشاف واقعي ويملك نتائج خاصة به هو ببساطة غير واقعي.

(1) إنّ النزعة المادية في النظرية السياسية هي، على الأقلّ، قديمة قدم أطروحة أفلاطون وأرسطو التي تقرّ أنّ المجموعات السياسية **poleis** ـ ولا الحياة العائلية فقط أو تعايش عدة بيوت (oikiai) ـ مدينة بوجودها إلى الضرورة المادية ولأفلاطون انظر: **«الجمهورية»** ص 369، حيث يُعتبر أصل المدينة polis منغرس في حاجاتنا وعدم اكتفاء الفرد بذاته. ولأرسطو الذي هو هنا كما في أي مكان آخر، أقرب إلى الرأي اليوناني السائد من أفلاطون انظر: **«السياسة»**، 1252 b29 : «تأتي المدينة إلى الوجود من أجل العيش، ولكنها تبقى في الوجود من أجل العيش الكريم». إنّ المفهوم الأرسطي لـ **sympheron** الذي نجد معناه فيما بعد لدى شيشرون في لفظ utilitas، يجب أن يُفهم في هذا الإطار. هناك في الحالتين مبشرًا، بنظرية المصلحة اللاحقة والتي تطوّرت تمامًا على نحو مبكّر جدًّا مع بودان ـ فمثلما يحكم الملوك الشعوبَ تحكم المصلحة الملوك. وفي التطور الحديث لذلك يهيمن ماركس لا بسبب ماديته، بل لأنه المفكّر السياسي الوحيد الذي كان منطقيًا كفاية لكي يؤسس نظريته في المصلحة المادية على نشاط بشري مادي بحقّ، على العمل ـ أي: على تفاعل الجسد البشري مع المادة.

إنّ مجال الشؤون البشرية يتمثل، بحصر المعنى، في [184] شبكة العلاقات البشرية التي توجد أينما يعيش البشر مع بعضهم البعض، والكشف عن الـ «من» بواسطة الكلام، ووضع بداية جديدة بواسطة الفعل، تندرج دائمًا في شبكة موجودة بعد يمكن الإحساس بنتائجها المباشرة. ومعًا يبدآن مسارًا جديدًا من المرجح أن يظهر باعتباره قصة حياة فريدة للقادم الأول تؤثر بطريقة فريدة على حياة كل من يدخل في علاقة معهم. وبسبب هذه الشبكة الموجودة بعد للعلاقات البشرية مع صراعات الإرادات والنوايا التي لا تُحصى، فإنّ الفعل لا يبلغ هدفه البتّة تقريبًا؛ ولكنه بسبب هذا الوسيط كذلك، الذي يكون الفعل فيه واقعيًا، فإنه «ينتج» قصصًا مع نية أو من دونها وذلك بشكل طبيعي تمامًا مثلما تنتج الصناعة أشياء ملموسة. ويمكن لهذه القصص، إذن، أن توثق في وثائق ومعالم ويمكن أن ترى في أشياء استعمال أو في آثار فنية، ويمكن أن تروى وتعاد روايتها وأن تجسّد في كلّ أنواع المادّة. وهي نفسها في واقعها الحيّ، لها طبيعة مختلفة تمامًا عن هذا التشيؤ. إنها تروي لنا الكثير حول موضوعها، و«البطل» الذي يحتلّ المركز في كلّ قصّة أكثر من أي منتوج للأيادي البشرية أبدًا حول السيد الذي صنعه، ولكنها ليست منتوجات بحق. ورغم أن كل شخص قد بدأ حياته بالدخول إلى العالم البشري بواسطة الفعل والكلام، فلا أحد يكون مؤلّفًا أو منتجًا لقصة حياته الخاصة. وفي عبارات أخرى، فإنّ القصص، نتائج الفعل والكلام، تكشف فاعلًا، ولكنه ليس مؤلّفًا أو منتجًا. إنّ شخصًا ما قد بدأ ذلك وهو موضوعها في المعنى المزدوج للكلمة، فهو الفاعل والمنفعل ولا أحد هو مؤلّفها.

وإنّ كلّ حياة فردية بين الولادة والموت يمكن أن تُروى، على الأرجح، باعتبارها قصّة ذات بداية ونهاية، وهو الشرط قبل السياسي وقبل التاريخي للتاريخ. القصة الكبرى من دون بداية ولا نهاية. ولكن السبب الذي من أجله تروي كلّ حياة بشرية قصتها والذي من أجله يصبح التاريخ، في النهاية، كتاب قصة النوع البشري، مع الكثير من الممثلين والخطباء ولكن من دون مؤلّفين ملموسين، هو أنّ الاثنين هما نتيجة الفعل. لأنّ المجهول الكبير في التاريخ، الذي يجعل فلسفة التاريخ تحيد عن مسارها في العصر الحديث، ينبثق لا فقط متى يعتبر المرء التاريخ كلًّا ويجد موضوعه، أي: البشر، وهو تجريد لا يمكن أن يصبح فاعلًا وناشطًا البتة؛ ولكن نفس المجهول قد جعل[185] الفلسفة السياسية تحيد عن مسارها من بدايتها في

العصر القديم، وساهم في الاحتقار العام الذي اعتمده الفلاسفة منذ أفلاطون في مجال الشؤون البشرية. والحيرة هي أنه في كلّ سلسلة أحداث التي تمثّل معًا قصة مع معنى فريد يمكننا على أقصى تقدير أن نعزل الفاعل الذي وضع المسار كلّه في حالة حركة؛ ورغم أنّ هذا الفاعل يبقى، غالبًا، موضوع «بطل» القصة ولا يمكن أن نعينه دون خلط بما هو مؤلّف هذه النتائج النهائية.

ولهذا السبب اعتبر أفلاطون أنّ [الشؤون البشرية]، وهي نتيجة الممارسة، لا ينبغي أن نتعامل معها بجدية كبيرة؛ إن أفعال البشر تظهر مثل حركات العرائس، تحركها يد خفية من وراء المشهد بحيث إنّ الإنسان يبدو كما لو كان نوعًا من «لعب الربّ»(1). ومن الملاحظ أنّ أفلاطون الذي لم يكن له أية فكرة عن المفهوم المعاصر للتاريخ، قد كان الأول في اكتشاف مجاز الممثّل وراء المشهد الذي يحرك الخيوط،خلف ظهور الناس الفاعلين، ويكون مسؤولًا عن القصة. إنّ الربّ الأفلاطوني هو رمز لكون القصص الواقعية ليس لها مؤلف وذلك على خلاف تلك التي نخترعها؛وبما هو كذلك، فإن السلف الحقيقي للعناية، لـ «يد الخفية» وللطبيعة ولـ «فكر العالم» وللمصلحة الطبقية، وما لفّ لفّها، حيث حاول المسيحيون وفلاسفة التاريخ المحدثون أن يحلّوا المسألة المحيّرة، بالرغم من أنّ التاريخ يدين بوجوده إلى البشر، فإنه ما يزال بديهيًا أنه لم ينتجوه. (ولا شيء في الواقع يبيّن بوضوح أكبر الطبيعة السياسية للتاريخ ـ كينونتها باعتبارها قصة فعل وأفعال أكثر من كونها اتجاهات وقوى وأفكار ـ أكثر من إدخال ممثّل خفيّ وراء المشهد، وهو ما نجده في كل فلسفات التاريخ، التي، ولهذا السبب وحده، يمكن أن نعترف بها باعتبارها فلسفات سياسية متنكرة. وبالمثل فإنّ مجرّد كون آدم سميث كان قد احتاج إلى «يد خفية» لتسيير المعاملات الاقتصادية في سوق التبادل، يبيّن بوضوح أنّ النشاط المنخرط في التبادل ليس مجرد نشاط اقتصادي وأن «الإنسان الاقتصادي»، حينما يظهر في السوق، هو كائن فاعل لا منتجًا حصريًا ولا تاجرًا ومقايضًا).

إن الممثل المتخفي خلف المشهد، اكتشاف ينجم عن حيرة فكرية ولكن لا يطابق أي تجربة واقعية. [186] ومن خلالها فإنّ القصّة الناتجة عن الفعل تؤوّل

(1) «القوانين» 803 و644

خطأ باعتبارها قصة خيالية يحرّك فيها المؤلّف الخيوط ويدير المسرحية. إن القصة الخيالية تكشف مبدعًا تمامًا مثلما يبين كلّ أثر فني بوضوح أن شخصًا ما قد أنتجه؛ وهذا لا ينتمي إلى طابع القصة نفسها بل يعود فقط إلى النمط الذي أتت فيه إلى الوجود. إنّ التمييز بين قصّة واقعية وأخرى خيالية هو بالتدقيق أنّ الثانية كانت مختلفة بينما لم تكن الأولى قد اختلقها أحد. إنّ القصة الواقعية التي ننخرط فيها طيلة حياتنا لا تملك مبدعًا لا مرئيًا ولا خفيًا لأنها ليست منتجة. فالـ «الشخص» الوحيد الذي تكشف عنه هو بطلها، وهي الوسط الوحيد الذي يمكن أن يصبح فيه التمظهر غير الملموس في الأصل، لـ «من» فريد ومتميز، ملموسًا بعد الإنجاز بواسطة الفعل والكلام. «من» هو شخص ما أو من نعرفه فقط بواسطة التعرّف على القصّة التي يكون هو نفسه فيها البطل، وفي عبارات أخرى، ترجمته الذاتية وكل شيء آخر نعرفه عنه، بما في ذلك الأثر الذي يمكن أنه قد أنتجه وتركه خلفه، يقول لنا فقط ماذا هو أو ماذا كان. وهكذا، فإنه بالرغم من أننا نعرف أقلّ بكثير عن سقراط الذي لم يكتب سطرًا واحدًا والذي لم يترك أي أثر خلفه، فإننا نعرف أكثر بكثير عن أفلاطون وأرسطو، ونعرف بشكل حميمي من كان كلّ منهما، لأننا نعرف قصته فنعرف من كان أرسطو، فنحن نملك معرفة أحسن بكثير حول أفكاره.

إنّ البطل الذي تكشف عنه القصة لا يحتاج إلى خصال بطولته؛ فكلمة «بطل» في الأصل، أي: في تفكير هوميروس، لم تكن سوى اسمًا يُعطى لكلّ إنسان حرّ شارك في ملحمة طروادة، وهي صفة تطلق على من تروى عنه قصص[1]. إن معنى الشجاعة، وهي صفة نعتبرها الآن ضرورية للبطل، هي في الواقع، حاضرة بعد في الموافقة على الفعل والكلام، وعلى الاندراج في العالم وبدء قصة المرء الخاصة. وهذه الشجاعة ليست بالضرورة، ولا حتى أساسيًا مرتبطة بقبول النتائج وتحمّلها؛ إنّ الشجاعة وحتى الحزم حاضران بعد في الخروج من مخبئ المرء الخاص وفي تبيين من يكون هذا الشخص، وفي الكشف

---

(1) تملك الكلمة héros لدى هوميروس بالتأكيد دلالة للتمييز، ولكنه تمييز يكون كلّ إنسان حرّ قادرًا عليه، ولا يظهر في أي مكان آخر في المعنى المتأخر «لأنصاف الآلهة»، الذي ينبثق، ربما عن تأليه للبطل الملحمي القديم.

وفضح تلك النفس. إن مدى هذه الشجاعة الأصلية، التي من دونها لن يكون الفعل ولا الكلام و[187] لا الحرية بالتالي، وحسب اليونانيين، ممكنة البتّة، ليس أقلّ كبرًا ويمكن حتى أن يكون أكبر، إذا كان «البطل» جبانًا.

إن المضمون المميز مثل المعنى العام للفعل والكلام، يمكن أن يتخذ أشكالًا متنوّعة للتشيّؤ في الآثار الفنية التي تمجّد نجاحًا أو مكسبًا، وبالتحول والتكشّف تبيّن حدثًا خارقًا للعادة في كامل دلالته. بيد أن الخاصية المميّزة للكشف عن الفعل والكلام، التمظهر الضمني للفاعل والمتكلم، لا تنفك ترتبط بالتدفق الحي للفعل والكلام إلى حدّ أنه لا يمكنه أن يمثّل وأن «يشيَّئ» إلّا بواسطة نوع من التكرار. إن المحاكاة التي، حسب أرسطو، تسود في كل الفنون ولكنها توافق، في الواقع، الدراما فقط، يبيّن اسمها نفسه (من الفعل اليوناني درام «أن نفعل») إن التمثيل الدرامي ليس في الواقع إلّا محاكاة للفعل[1]، ولكن عنصر المحاكاة يكمن لا فقط في فنّ الممثّل، ولكن مثلما يقول أرسطو، وهو محق في ذلك، في تركيبة المسرحية على الأقل بما أن الدراما لا تزدهر إلّا عندما تمثّل على المسرح. إنّ الممثّلين والمتكلّمين الذين يمثّلون العقدة بإمكانهم أن يعبّروا تمامًا عن المعنى لا للقصة نفسها بقدر ما هو معنى «الأبطال» الذين يكشفون عن ذواتهم فيها[2]. «وفي عبارات التراجيديا الإغريقية، فإنّ ذلك سيعني أنّ دلالة القصة المباشرة والكونية تكشف عنها الجوقة التي لا تحاكي[3] والتي تكون تعليقاتها شعرًا خالصًا، بينما [188]

(1) يذكر أرسطو بعد، أنّ الكلمة دراما قد اختيرت لأنّ الـ drontes (الناس الفاعلين) يحاكون «فنّ الشعر»: 1498a28، وانطلاقًا من الكتاب نفسه يكون من البديهي أنّ أنموذج أرسطو لـ «المحاكاة» في الفن، يتخذ من الدراما، وأنّ تعميم المفهوم وجعله يطبّق على كل الفنون إنما يبدو بالأحرى مفتعلًا.

(2) وهكذا، فإنّ أرسطو يتحدث عادة لا عن محاكاة الفعل (praxis) بل عن محاكاة الفاعلين (prattontes). انظر: .poetics 1449b242, 1448b25, 1448a1ff بيد أنه لم يكن متينًا he في هذا الاستعمال انظر: .1451a29, 1447a28 إنّ النقطة الحاسمة هي أنّ المأساة لا تتعلق بخصائص البشر poiotès، بل بكلّ ما حصل مما يهمهم، وبأفعالهم وبحياتهم وبحظّهم السعيد أو السيّء (1450a15.18). إنّ مضمون التراجيديا ليس، إذن، ما يمكن أن نسمّيه الخصائص بل الفعل، أو العقدة.

(3) إنّ الجوقة «تحاكي أقلّ ما تحاكي»، هو ما ذكر في الكتاب المنسوب إلى أرسطو: Problemata 918b28.

تنجو ماهيات الفاعلين غير الملموسة في القصة من كل تعميم، وبالتالي من كلّ تشيُّء، يمكن أن يكون مُعبّرًا عنها بواسطة محاكاة لفعلهم. وهذا هو كذلك سبب كون المسرح هو الفنّ السياسي بامتياز؛ وهناك الدائرة السياسية للحياة البشرية تنقل إلى الفن. وبالمثل فإنه الفن الوحيد الذي يكون موضوعه الفريد هو الإنسان في علاقاته بالآخرين.

26

هشاشة الشؤون البشرية

إنّ الفعل بما هو متميز عن الصناعة ليس ممكنًا في الانفراد أبدًا، فأن يكون المرء منفردًا هو أن يكون محرومًا من القدرة على الفعل. إنّ الفعل والكلام يحتاجان إلى الإحاطة بحضور الآخرين مثلما أنّ الصناعة تحتاج الإحاطة بحضور الطبيعة من أجل مادّتها، وبحضور عالم من أجل وضع المنتوجات الناجزة. إن الصناعة محاطة بالعالم وهي في علاقة ثابتة معه: إنّ الفعل والكلام محاطان بالشبكة العنكبوتية للأفعال والكلمات للبشر الآخرين، وهما في علاقة ثابتة معها. إنّ الاعتقاد الشعبي في «الرجل القوي» الذي، وهو منعزل عن الآخرين، يدين بقوته إلى وحدته، هو إما مجرّد خرافة قائمة على الوهم بأننا نستطيع «صنع» شيء ما في مجال الشؤون البشرية - «صنع» مؤسسات أو قوانين مثلًا، مثلما نصنع طاولات وكراسي، أو أن نجعل البشر «أحسن» أو «أسوأ»[1] - أو هو العدول الواعي عن كلّ فعل، سياسي أو غير سياسي، موحّد مع الأمل الطوباوي بأنه ممكن أن نتعامل مع البشر كما لو كانوا «مادّة» من بين مواد أخرى[2]. إن القوّة التي يحتاجها الفرد لكلّ مسار إنتاج تصبح لا

(1) لقد عاب أفلاطون على بريكلاس لأنه لم «يجعل المواطن أفضل»، ولأنّ الأثينيين كانوا حتى أسوأ في نهاية حكمه مما كانوا عليه من قبل. «الغورجياس»، 515.

(2) إنّ التاريخ السياسي الحديث القريب مليء بالأمثلة التي تبيّن أنّ عبارة «مادة بشرية» ليست مجازًا مسالمًا، ونفس الشيء يصحّ على سلسلة كاملة من التجارب العلمية الحديثة في الهندسة الاجتماعية، والكيمياء البيلوجية وجراحة الدماغ، الخ، فجميعها تسعى إلى التعامل مع المادة البشرية مثلما تتعامل مع المادة الأخرى». إنّ هذه المقاربة الآلية، تمثّل خاصية العصر الحديث. وعندما كان القدامى يتتبعون أهدافًا شبيهة إنما كانوا يميلون إلى التفكير في البشر، كما لو كانوا حيوانات متوحّشة، تحتاج إلى الترويض والتدجين. إنّ النهاية الوحيدة في كلتا الحالتين هي قتل الإنسان، وفي الواقع، لا بالضرورة باعتباره كائن حيّ، بل بما هو إنسان.

نفع منها تمامًا حينما يتعلق الأمر بالفعل، سواء كانت هذه القوة ذهنية، أو كانت موضوع قوة مادية خالصة. إنّ التاريخ مليء [189] بأمثلة عن عجز الإنسان القويّ، الإنسان القوي والإنسان الأرقى الذي لا يعرف كيف يعبّئ التعاون والاشتراك في الفعل مع نظرائه. ففشله غالبًا ما يُتّهم بالدونية المحتومة للسواد الأعظم، والضغينة التي يلهمها إلى الرديئين وكلّ إنسان معروف. ولكن، مهما كانت مصداقية هذه الاعتبارات، فإنها لا تمسّ قلب المسألة.

ولكي نوضّح ما يتعلق به الأمر هنا، يمكننا أن نتذكّر أنّ اليونانية واللاتينية، وعلى خلاف الألسن الحديثة، تحتويان على كلمتين مختلفتين وإن كانتا قريبتين للدلالة على الفعل «أن نفعل». فالفعلان اليونانيان **archein** («أن نبدأ»، و«أن نوجه» وأخيرًا «أن نحكم») و**pratteing** و«أن نخترق» و«أن نكمل» و«أن ننهي») يطابقان الفعلين اللاتينيين **agere** («أن نحرك» و«أن نوجه») و**gerere** (ومعناه الأول هو «أن نحمل»)[1]. وهنا يبدو كما لو أنّ كلّ فعل كان مقسّمًا إلى جزئين، البداية التي ينجزها إنسان واحد، والاكتمال الذي يمكن أن يشارك فيه الكثيرون وهم «يحملون» و«ينهون» الغرض ويواصلون إلى النهاية. وليست الكلمات متقاربة ومتشابهة فقط بل إنّ تاريخ استعمالها متشابه جدًّا كذلك. وفي الحالتين فإنّ الكلمة التي، في الأصل، كانت تدلّ على الجزء الثاني من الفعل فقط، تحقيقًا لها ـ **prattein and gerere**، أصبحت الكلمة المقبولة للدلالة على الفعل بصفة عامّة، بينما أصبحت الكلمات الدالّة على بداية الفعل ذات معنى مخصوص، وهذا على الأقلّ في لغة السياسة. إن **Archein** تفضي إلى الدلالة خاصة «أن نحكم» و«أن نوجه» متى كان مستعمَلًا استعمالًا مخصوصًا، و**agere** تفضي إلى الدلالة على «أن نوجه» أو بالأحرى «أن نحرّك».

وهكذا فإنّ مهمة المجدد والقائد الذي كان [مقدمًا بين نظرائه] (وعند هوميروس، كان ملكًا بين الملوك)، قد تحولت إلى مهمة حاكم؛ إن عدم الاستقلالية الأول المتبادل الذي يعرفه الفعل، وعدم استقلالية المجدد والقائد تجاه الآخرين من أجل المساعدة، وعدم استقلالية أتباعه عنه من أجل فرصة الفعل لهم أنفسهم، قد

(1) حول لفظي archein وpratteing وبخاصة استعمالهما لدى هوميروس [انظر: س. كاتال C. Capelle **Worterbuch des Homeros und der Homeriden**, 1889].

انقسم إلى وظيفتين، مختلفتين تمامًا: وظيفة الحكم، الذي أصبح صلاحية الحاكم، ووظيفة التنفيذ، الذي أصبح واجب رعاياه. إنّ هذا الحاكم وحيد، ومنفرد ضدّ الآخرين بقوّته، تمامًا مثلما كان المجدد منفردًا من خلال مبادرته [190] قبل أن يجد أتباعًا يسيرون على نهجه. ولكن قوّة المجدد والقائد تظهر نفسها فقط في مبادرته وفي المخاطرة التي يتخذها، لا في الاكتمال الفعلي. وفي حالة الحاكم الناجح، فإنه يمكن أن يطالب، لنفسه، بما هو في الواقع من تحقيق الآخرين ـ وهذا شيء لم يكن Agamemnon «أغميمنون»(*) ليقبل به وهو الذي كان ملكًا لا حاكمًا. وبهذه المطالبة، فإن الحاكم يحتكر، لنقل، قوة أولئك الذين من دون مساعدتهم لم يكن ليستطيع تحقيق أي شيء، وهكذا يولد وهم القوة الخارقة للعادة ومعها خرافة الرجل القوي القادر لأنه وحيد.

ولأنّ الفاعل يتحرّك دائمًا بين كائنات أخرى فاعلة وفي علاقة بهم، فإنه ليس مجرّد «فاعل» أبدًا، بلْ هو دائمًا، وفي الوقت نفسه منفعل. فأن نفعل وأن ننفعل هما بمثابة وجهين متقابلين لعُمْلة واحدة، والقصة التي يبدؤها فعل إنما تتكوّن من الأحداث ومن الانفعالات التي تتلوه. هذه النتائج لا متناهية، لأن الفعل، ورغم أنه يمكن أن يأتي من أي مكان، يفعل في وسطٍ يصبح فيه كلّ ردّ فعل، ردّ فعل في سلسلة ويكون فيه كلّ مسار سببًا لمسارات جديدة. وبما أنّ الفعل يؤثر في كائنات قادرة على أفعالها الخاصّة، وردّ الفعل، بالإضافة إلى كونه استجابة، هو دائمًا فعل جديد يخلق بدوره ويؤثر في الآخرين. وهكذا، فإنّ الفعل وردّ الفعل بين البشر لا يتحرّكان أبدًا في دائرة مغلقة ولا يمكن أن يكونا منحصرين بين طرفين مترابطين. وهذا اللاتناهي ليس مميزًا للفعل السياسي فحسب بالمعنى الضيّق للكلمة، كما لو أنّ لا تناهي العلاقات البشرية المتبادلة كان، فقط، نتيجة الجمهور اللامتناهي للناس الذين طالهم والذين يمكن أن نفلت منهم بالخضوع إلى الفعل داخل إطار ظرفيات محدودة، ومعقولة؛ لأن الفعل الأصغر والأكثر تواضعًا في الظرفيات المحدودة أكثر يحمل بذرة نفس اللاتناهي، وذلك لأنّ حدثًا واحدًا، وأحيانًا كلمة واحدة، تكفي لتغيير كلّ التشكيلات.

أضف إلى ذلك أنه مهما كان المضمون المميز للفعل، فإنه يقيم دائمًا

(*) ملك يوناني، وهو قائد للجيش الذي أغار على طروادة.

علاقات، وبالتالي فإنّ له نزعة محايثة للضغط على كل عمليات الحد ولتخطي كل الحدود. وثمة عمليات حد[191] وإقامة حدود[1]، وهي توجد في مجال الشؤون البشرية، ولكنها لا تهب أبدًا نسق دفاع قادر على مقاومة الهجوم الذي يجب على كل جيل جديد أن يحصل، بواسطته، على مكانة له. إنّ هشاشة المؤسسات البشرية والقوانين، وبشكل عامّ، هشاشة كلّ ما يتعلّق بتجمع البشر تأتي من الوضع البشري للولادات، وهي مستقلّة تمامًا عن هشاشة الطبيعة البشرية. إن السياج الذي يحيط بالملكية الخاصة ويؤمّن حدود كلّ بيت، والحدود التي تحمي الشعوب، وتجعل ماهيتها المادية ممكنة، والقوانين التي تحمي الشعوب وتجعل وجودها السياسي ممكنًا، تملك أهمية جدّ كبيرة بالنسبة إلى استقرار الشؤون البشرية بالضبط، لأنّ أنشطة مجال الشؤون البشرية نفسها لا تنتج هذه المبادئ التي تحد وتحمي. إن عمليات الحدّ من القانون لا توفّر ضمانات مطلقة لمواجهة عملية آتية من داخل البلاد، تمامًا مثلما أن حدود أرض الوطن ليست حماية مؤكدة من عملية من الخارج. إنّ لا تناهي الفعل هو فقط، الوجه الآخر لقدرته الرائعة على بلورة علاقات، أي: إنتاجيته المميّزة؛ ولهذا السبب فإن الفضيلة الكلاسيكية للاعتدال، ولاحترام الحدود، هي إحدى الفضائل السياسية بحقّ، مثلما أنّ الرغبة السياسية بحق هي [السطوة]، (مثلما كان اليونانيون يعرفون جيّدًا، وهم الخبراء في إمكانيات الفعل) لا إرادة القوّة مثلما نميل إلى اعتقاده.

ولكن بما أن عمليات الحدّ المتنوعة وإقامة الحدود التي نجدها في الجسم السياسي، يمكن أن توفّر بعض الحماية ضدّ اللاتناهي الأصلي للفعل، فإنها عاجزة تمامًا عن مواجهة الخاصية الثانية الكبيرة: عدم التوقّع الأصلي لها. ولا يتعلّق الأمر بمسألة عدم القدرة على توقّع كلّ النتائج المنطقية لفعل مخصوص، وهي حالة يمكن أن يكون فيها حاسوب إلكتروني قادرًا على توقّع المستقبل، بل

---

(1) إنه لمن المهمّ أن نسجّل أنّ مونتسكيو، الذي لم يكن مهتمًّا بالقوانين بل بالأفعال التي تلهمها روحها، يعرّف القوانين باعتبارها روابط بين كائنات مختلفة .cf. **Esprit des lois I, chap1,** Liv. XXVI.

إنّ هذا التعريف مفاجئ لأنّ القوانين كانت دائمًا تعرّف بمثابة حدود وتحديدات، وسبب ذلك هو أنّ مونتسكيو كان أقلّ اهتمامًا بما سماه «طبيعة الحكم» سواء كان على سبيل المثال جمهورية أو حكمًا فرديًا من اهتمامه بـ «مبدئه الذي به قد أنجز ليفعل. . . ، وبالأهواء البشرية التي تحركه». الكتاب III الفصل 1.

إنها خاصية تتعلّق مباشرة بالتاريخ. وهي باعتبارها نتيجة الفعل، تبدأ وتتأسس [219] مباشرة بعد اللحظة الخاطفة للفعل. والإشكالية، هو أنه مهما كانت خاصية ومضمون القصة التي تتلى، سواء كانت تؤدّى في الحياة الخاصة أو في الحياة العمومية، وسواء تضمنت عددًا كبيرًا من الممثلين أو عددًا صغيرًا منهم، فإنّ معناها التامّ يمكن أن ينكشف فقط عندما تكتمل. وفي مقابل الصناعة حيث يكون الضوء الممكن من الحكم على المنتوج الناجز يأتي من الصورة، أو من النموذج الذي تدركه عين الحرفي مسبقًا، فإنّ الضوء الذي ينير مسارات الفعل، وبالتالي كلّ المسارات التاريخية يظهر فقط عند نهايتها، وعادة عندما يموت كلّ المشاركين. ولا ينكشف الفعل تمامًا إلّا بالنسبة إلى الراوي فقط، أي: بالنسبة إلى المؤرخ الذي ينظر إلى الخلف ومن دون شك يعرف دائمًا ما كان يتعلق به الأمر أفضل من المشاركين. إن كل القصص التي يرويها الممثلون أنفسهم، ورغم أنهم في حالات نادرة يستطيعون عرض نوايا وأهداف ودواعي، وذلك بشكل جدير بالثقة، فإنها بين أيدي المؤرخ ليست إلّا وثائق نافعة ولا ترتقي أبدًا إلى دلالة قصة المؤرخ ولا إلى صحتها. فما يقوله الراوي ينبغي بالضرورة أن يكون خفيًّا عن الممثل نفسه، وذلك على الأقلّ طالما أنه منخرط في الفعل وفي النتائج، لأنه بالنسبة إليه، لا يكمن معنى فعله في القصة التي تتلى. وحتى إذا كانت القصص نتائج محتومة للفعل، فإن الراوي هو الذي يدرك القصة و«ينتجها» وليس الممثل.

27
الحلّ اليوناني

هذا الانعدام لتوقع النتائج مرتبط بشكل حميمي بخاصية كشف الفعل والكلام اللذين نكشف فيهما عن «الأنا» دون معرفة الذات ودون أن نستطيع الحساب مسبقًا عمن نكشف. والقول القديم بأن لا أحد يمكن أن يسمى **eudaimon** قبل أن يموت يمكن أن يوضح لنا، دون شكّ، في هذه النقطة إذا كان بإمكاننا أن ندرك معناه الأصلي بعد ألفين ونصف ألف سنة من التكرار؛ والترجمة اللاتينية الشهيرة والبديهية بعد في روما **nemo ante mortem beatus esse dici potest** لا تستطيع هي نفسها أن تعبّر عن هذا المعنى، رغم أنها قد ألهمت ممارسة الكنيسة الكاثوليكية تكريم قديسيها فقط بعد أن يكونوا قد ماتوا منذ زمن. لأنّ **eudaimonia** لا تعني السعادة

ولا السكينة؛ فلا يمكن أن تترجم، و[193] ربما حتى أن تفسر. إنها كلمة تعبّر عن مباركة ولكن دون فوارق دينية، وتعني حرفيًا ما يشبه الرفاهية التي ترافق كلّ إنسان من خلال حياته، وهي هويته المميزة، ولكن يظهر فقط للآخرين ويُرى منهم[1]. وبالتالي، فإنها تختلف عن السعادة، وهي مزاج، وتختلف عن حسن الطالع الذي يمكن للمرء أن يملكه في فترات من حياته وينقصه في فترات أخرى، مثل الحياة نفسها، حالة تدوم وهي ليست موضوع تغيير ولا هي قادرة على تحقيقه. وأن يكون المرء **eudaimon** وأن يكون **eudaimon** قد كان كذلك هما نفس الشيء حسب أرسطو، بالضبط مثل أن «نعيش جيّدًا» (**ev dzën**) وأن يكون المرء قد «عاش جيدًا» هما نفس الشيء بقدر ما تدوم الحياة؛ إنهما ليستا حالتين أو نشاطين يغيّران خاصية الإنسان، مثل أن نتعلّم وأن نكون قد تعلّمنا، وهما يشيران إلى حالتين جدّ مختلفتين لنفس الشخص في فترتين زمنيتين مختلفتين[2].

وهذه الهوية التي لا تتغيّر للشخص، رغم أنها تكشف نفسها بشكل غير ملموس في الفعل والكلام، فإنها تصبح ملموسة فقط في قصة الفاعل والمتكلم؛ ولكن بوصفها كذلك، فإنها يمكن أن تعرف، أي: أن تدرك باعتبارها ماهية ملموسة فقط بعد أن تبلغ نهايتها. وبعبارة أخرى، فإنّ الماهية الإنسانية، لا الطبيعة البشرية عمومًا (وهي لا توجد) ولا مجموع خصال وعيوب الفرد، بل ماهية ـ من يكون شخص ما ـ يمكن أن توجد فقط عندما تنتهي الحياة، فلا تترك خلفها شيئًا سوى قصة. وبالتالي فإن كلّ من يهدف عن وعي إلى أن يكون «أساسيًا» في أن يترك خلفه قصة وهوية توفران له شهرة خالدة، ينبغي أن لا يغامر بحياته فقط بل يجب أن يختار

(1) حول هذا التأويل لـ daimon وadaimonia [انظر سوفوقليس أوديب ملكًا Sophocles Oedipus Rex 1186ff]. وخاصة الأبيات التالية:

«Tis gar, tis aner pleon/ta eudaimonias pherési/ è tosouton hoson dekein/kai doxant apoklinai».

«من أذن، أي إنسان، يستطيع أن يتحمّل أكثر eudaimonia من إدراكه المظهر وتحويل اتجاه في مظهره؟» وإنه ضدّ هذا التشويه القاطع تقرّ الجوقة (كورس) معرفته الخاصة: هؤلاء الآخرون يرون، أن شيطان أوديب يقوم أمام أعينهم كمثال، وإنّ بؤس الفانين إنما هو عماهم أمام الشيطان daimon الخاص بهم».

(2) أرسطو: «الميتافيزيقا» 23 104b وما يليها.

بعبارة واضحة، مثلما فعل «أخيل»، حياة قصيرة وموتًا مبكّرًا. إنّ الإنسان الذي لا يستمر في البقاء بعد فعله الأرفع، هو الوحيد الذي يبقى السيّد المطلق لهويته ولعظمة الممكن، لأنه حين يدخل الموت فإنه ينسحب أمام النتائج الممكنة لعمله [194] ومواصلة ما كان قد بدأ. وما يعطي قصة أخيل دلالتها النموذجية، هو أنها تبيّن، دفعة واحدة أنه يمكن أن تُشترى السعادة فقط بثمن الحياة، وأنّ المرء يمكن أن يتأكد من ذلك فقط بالتخلي عن استمرار الحياة الذي نكتشف أنفسنا فيه في أجزاء صغيرة، بتجميع حياة بأكملها في فعل واحد، بحيث تنتهي قصة الفعل مع الحياة نفسها. وحتى أخيل، وهذا صحيح، يبقى تابعًا للراوي شاعرًا كان أم مؤرخًا، والذي من غيره يبقى كلّ شيء فعله عابرًا؛ ولكنه «البطل» الوحيد، وبالتالي، البطل بامتياز، الذي يضع بين يدي الراوي كامل دلالة فعله، بحيث إنه كما لو أنه لم يمثّل قصة حياته فقط، وببساطة بل إنه قد «صنعها» في الوقت نفسه.

ولا شكّ أنّ هذا التصور للفعل فرداني بشكل مبالغ فيه مثلما نقول اليوم[1]. إنه يؤكّد على الرّغبة تجاه الكشف عن الذات على حساب العوامل الأخرى، وهكذا يفلت من حالة انعدام التوقع. وبهذا الشكل فقد أصبح أنموذج الفعل بالنسبة إلى العصر الكلاسيكي اليوناني، الذي أثّر في شكل ما كان يُسمى فكر اللاأدرية ـ انفعال ظهور المرء وهو يقيس نفسه بالآخرين ـ وهو انفعال يؤسس مفهوم السياسة في المدينة ـ الدولة. وباعتباره مؤشرًا مهمًا جدًا لهذا التأثير السائد، فإنّ اليونانيين، على خلاف كلّ التطوّرات اللاحقة، لم يعتبروا التشريع من بين الأنشطة السياسية. فحسب رأيهم، كان المشرّع مثل باني سور المدينة، أي: شخصًا كان عليه أن ينجز عمله وينهيه قبل أن يستطيع النشاط السياسي أن يبدأ. وبالتالي فقد عومل مثل حرفي أو مثل مهندس معماري ويمكن أن يستدعى من الخارج ويوظف دون حاجة إلى أن يكون مواطنًا، بينما كان للسياسي **politeuesthai** الحق في الاهتمام بمختلف الأنشطة التي يمكن أن توجد في المدينة مخصّصًا بالكامل للمواطنين. فبالنسبة إليهم لم تكن القوانين، مثل السّور حول المدينة، نتائج

(1) وكون الكلمة اليونانية التي تدلّ على «كلّ فرد» (kekastos) مشتقّة من hekas «بعيدًا عن»، دالًا على تعمّق جذور هذه «الفردانية» عند اليونان.

الفعل، بل كانت منتجات الصنع. فقبل أن يبدأ البشر الفعل كان يجب أن يتوفّر فضاءٌ محدّدًا وبنية يمكن أن تتحقّق فيها الأفعال اللاحقة. فالفضاء [195] هو المجال العمومي للمدينة - وبنيته هي القانون، والمشرّع والمهندس المعماري كانا ينتميان إلى نفس المكانة[1]. ولكن هذه الماهيات الملموسة نفسها لم تكن تمثّل مضمون السياسة (لم تكن المدينة هي أثينا، بل الأثينيين)[2]، ولم تكن توفّر نفس الانتماء والانصهار الذي نعرفه من خلال الوطنية من الصنف الروماني.

ورغم أنه صحيح أنّ أفلاطون وأرسطو قد رفعا تشريع القوانين وبناء المدينة إلى أعلى المراتب في الحياة السياسية، فإنّ هذا لا يشير إلى كونهما قد وسّعا التجارب اليونانية الأساسية للفعل وللسياسة إلى درجة أنها تشمل ما كان يعتبر عبقرية روما السياسية: التشريع والتأسيس. وعلى العكس، فإنّ المدرسة السقراطية، قد التفتت إلى هذه الأنشطة، التي كانت بالنسبة إلى اليونانيين ما قبل سياسية، لأنها كانت تريد أن تعارض السياسة وتعارض الفعل. فبالنسبة إليهم، فإنّ التشريع وتنفيذ القرارات بواسطة الانتخاب هما النشاطان السياسيان الأكثر مشروعية لأنّ البشر فيهما «يسلكون مثل الحرفيين»: إنّ نتيجة فعلهم منتوج ملموس، ولمساره هدف يُعرف بوضوح[3]. ولم يعد هذا، أو بالأحرى هذا ليس بعد فعلًا (**praxis**)، بل هو إنشاء (**poiesis**) وهو الذي يفضّله الفلاسفة لأنه الأكثر يقينًا. فكما لو أنهم قد قالوا إنه إذا ما تخلى البشر عن ملكة الفعل مع كونها عابرة وغير محدودة وذات نتائج غير يقينية، فإنه يمكن أن يوجد علاج لهشاشة الشؤون البشرية.

(1) انظر: على سبيل المثال، أرسطو: «**أخلاق نيقوماخوس**» 1141b25. ليس هنالك اختلاف أكثر أساسية، بين اليونان وروما من مواقفهما المختلفة تجاه الأرض والقانون. ففي روما، بقي تأسيس المدينة ووضع قوانينها الإنجاز الحاسم والكبير الذي كان يجب أن ترتبط به كلّ الأفعال والإنجازات لكي تكتسب صلاحية سياسية وشرعية.

(2) انظر: M. F. Schachermeyer. «la formation de la cité grecque» **Diogenes**, N°4 (1953). وهو يقارن الاستعمال اليوناني باستعمال بابل، حيث يمكن لمفهوم «البابليين» أن يعبّر عنه فقط بقول: شعب أرض مدينة بابل.

(3) «لأنّ [المشرّعين] وحدهم يتصرفون مثل الحرفيين التقليديين cheirodechnoi، لأنّ فعلهم له هدف ملموس eschaton، وهو المرسوم الذي وضعه المجلس (pséphisma)، [**Nicomachean Ethics** 1141b29].

كيف أنّ هذا العلاج يمكنه أن يحطّم جوهر العلاقات البشرية نفسه هو ربما الأكثر وضوحًا في الأمثلة النادرة [196] التي يتخذ فيها أرسطو مثال الفعل في دائرة الحياة الخاصة، في العلاقة بين فاعل الخير والمنتفع. ومع ذلك الغياب الصريح والتلقائي للأخلاق وهي خاصية بلاد اليونان القديمة، لا بلاد الرومان، إنه يبدأ أولًا انطلاقًا من واقع أنّ فاعل الخير يحبّ دائمًا من ساعدهم أكثر مما يحبونه. ثم انه يواصل تفسير ذلك بتبيين أنه أمر طبيعي فحسب، بما أن فاعل الخير قد أنجز أثرًا، **ergon** بينما لم يفعل المنتفع سوى تحمل فعل الخير. إن فاعل الخير، حسب أرسطو، أي: حياة المنتفع التي «صنعها»، مثلما يحب الشاعر قصائده، ويذكّر أرسطو قرّاءه أنّ حبّ الشاعر لأثره هو، بالكاد، أقل اندفاعًا من حب أم لأبنائها[1]. ويبين هذا التفسير بوضوح أنه يفكّر في الفعل في عبارات الصنع، ويفكّر في نتيجته، أي: العلاقة بين البشر في عبارات «أثر» قد تمّ إنجازه (رغم محاولته الأكيدة للتمييز بين الفعل والصناعة، أي: بين و**praxis and** **poiesis**[2]. وفي هذه الحالة، فإنه من البديهي تمامًا أنّ هذا التأويل، رغم أنه يمكن أن يفيد في التفسير النفسي لظاهرة الجحود مع قبول أن كلًّا من فاعل الخير والمنتفع يتفقان حول تأويل الفعل في عبارات الصنع، ففي الواقع فإنه يفسد الفعل نفسه، ونتيجته الحقيقية، أي: العلاقة التي كان ينبغي أن يبلورها. إن مثال المشرع أقل قبولًا بالنسبة إلينا، فقط، لأن الفكرة اليونانية لمهمة المشرّع ودوره في المجال العمومي هي بعيدة جدًّا عن فكرتنا الخاصة، وفي كلّ الحالات، فإنّ الأثر، مثل نشاط المشرّع في التصوّر اليوناني، لا يمكنه أن يصبح مضمون الفعل، إلّا إذا كان من غير الممكن أو من غير المرغوب فيه أن يواصل الفعل؛ ولا يمكن للفعل أن يبلغ منتوجًا إلّا بشرط أن يخسر معناه الأصلي وغير الملموس، والهش تمامًا دائمًا.

لقد كان العلاج الأول وما قبل الفلسفي اليوناني لهذه الهشاشة هو تأسيس المدينة. إن المدينة قد ولدت وبقيت ذات جذور في تجربة ما قبل المدينة اليونانية وتصوّرها لما يجعل الأمر يستحق عناء البشر ليعيشوا معًا **(syzën)**، [197] أي:

(1) نفس المصدر 1168 a 13 وما يليها.

(2) نفس المصدر 1140.

«الاشتراك في الكلمات والأفعال»[1]، كان له وظيفة مزدوجة. فأوّلًا كان مخصّصًا للسماح للبشر بأن ينجزوا بشكل دائم، وإن كان مع بعض الاحترازات، ما لم يكن ممكنًا إلّا باعتباره عملية خارقة للعادة ونادرة، وهي التي كان عليهم أن يتركوا بيوتهم من أجلها. لقد كان يفترض أن تزيد المدينة في اكتساب «الشهرة الخالدة»، أي: أن تزيد في حظوظ كلّ شخص لتمييز نفسه، وليظهر في الفعل وفي الكلام أنه قد كان في تميّزه الفريد. إن واحدًا من الأسباب، إن لم يكن السبب الرئيسي للازدهار الذي لا يصدق للموهبة والعبقرية في أثينا، وللتدهور السريع الذي يكاد يكون مدهشًا أقل للمدينة ـ الدولة، كان هدفه الأول، بالضبط، منذ البداية إلى النهاية، أن يجعل من الخارق للعادة ظاهرة عادية للحياة اليومية. أما الوظيفة الثانية للمدينة، وهي مرتبطة بشكل حميمي مرّة أخرى مع صدف الفعل مثلما جُرّبت قبل وجود المدينة، فقد كانت توفّر علاج الفعل والكلام العابرين لأنه من أجل كسب يستحق صيته، فإنه قد كان هناك فرص نادرة لكي لا ينسى، وليصبح «خالدًا» بحقّ. ولم يكن هوميروس مثالًا ساطعًا لوظيفة الشاعر السياسية، وبالتالي «مربّي اليونانيين»؛ فعملية جد عظيمة كهذه مثل حرب طروادة كان يمكن أن تنسى إذا لم يوجد شاعر ليخلدها بعد العديد من مئات السنين بحيث يعطي مثالًا جيدًا جدًّا لما يمكن أن يحصل للعظمة البشرية إذا لم يكن لها سوى الشعراء لتستند إليهم من أجل استمرارها.

ولن نهتمّ هنا بالأسباب التاريخية لانبثاق المدينة ـ الدولة اليونانية، وما كان اليونانيون أنفسهم يفكّرون فيه حوله، وما كانوا يفكّرون فيه حول مبرر وجودها قد جعلوه واضحًا تمامًا. إنّ المدينة ـ إذا ما اعتمدنا الكلمات الشهيرة لبريكلاس في **الخطبة التأبينية** ـ تعطي ضمانًا بأنّ أولئك الذين أرغموا كلّ بحر وكلّ أرض حتى تصبح مسرحًا لجرأتهم، لن يبقوا من دون شاهد ولن يكونوا في حاجة لا لهوميروس ولا لأي فرد آخر يعرف كيف ينظم الكلمات لحمدهما ومدحهما؛ فمن دون مساعدة من الآخرين، أولئك الذين يفعلون سيكونون قادرين على بلورة الذكرى الخالدة لأفعالهم الطيبة والشريرة معًا، لإلهام إعجابهم في عصرهم الحاضر وعصورهم اللاحقة[2]؛ وبتعبير آخر، فإنّ حياة البشر المشتركة في

(1) Logon kai pragmaton koinonein. ، كما ذكر أرسطو ذلك ذات يوم. [نفس المصدر 1126 b12].

(2) Thucydides II. 41

شكل المدينة كانت تبدو ضامنة [198]للأنشطة البشرية العابرة أكثر والفعل والكلام و«المنتجات» البشرية الأقلّ مادية والخاطفة أكثر، والأفعال والقصص التي تنتج عنها تصبح غير قابلة للفساد.

إن تنظيم المدينة ماديًا يؤمنه السور ومن حيث الشكل تضمنه القوانين - مخافة أن تغيّر الأجيال اللاحقة هويتها إلى حدّ جعلها لا تعرف - وهذا نوع من الذاكرة المنظمة. إنها تعد الفاعل الفاني بأن وجوده العابر وعظمته الخاطفة لن تنقص الواقعية أبدًا، وهي واقعية تأتي من مشاهدته والاستماع إليه. وبصفة عامة الظهور أمام جمهور نظرائه من البشر الذين يمكنهم، خارج المدينة، أن يحضروا، فقط، المدة القصيرة لأداء الفعل والذي بالتالي ينبغي أن يقوم هوميروس أو «الآخرون المهتمون بمهنته» لتمثيله لمن لم يكونوا هناك.

وحسب هذا التأويل فإنّ المجال السياسي ينبثق مباشرة من الفعل المشترك، من «الاشتراك في الكلمات والأفعال»، وهكذا، فإنّ الفعل لا يرتبط، فقط، بشكل حميمي جدًّا مع الجزء العمومي من العالم الذي نشترك فيه جميعًا، بل هو النشاط الوحيد الذي يكوّنه. إنه كما لو أنّ سور المدينة وحدود القانون قد رسمت حول فضاء عمومي موجود بعد، بيد أنه وهو محروم من هذه الحماية المثبتة لا يستطيع أن يدوم، ولا يستطيع أن يحافظ على بقائه أمام لحظة الفعل والكلام نفسها. وإذا تكلّمنا لا تاريخيًا، بالطبع، بل مجازيًا ونظريًا فإنه كما لو أنّ البشر الذين عادوا من حرب طروادة قد أرادوا أن يجعلوا فضاء الفعل دائمًا وهو الذي انبثق من أفعالهم وآلامهم، حتى يمنعوه من الفناء لتشتتهم حينما يعودون إلى بيوتهم كلًّا على حدة.

إنّ المدينة بحق، ليست المدينة في تحديد موقعها المادي؛ إنها تنظيم الشعب وهذا ما يظهر في الفعل والكلام معًا. وفضاؤه الحقيقي يمتدّ بين البشر الذين يعيشون معًا من أجل هذا الهدف، مهما كان المكان الذي يوجدون فيه: «أينما ذهبتمْ فستكونون مدينة»: هذه الكلمات الشهيرة ليست كلمة السر للاحتلال اليوناني فقط، إنها تعبّر عن الاقتناع بأن الفعل والكلام ينتجا بين المشاركين فضاء يمكن أن يجد موقعه الخاص تقريبًا في أي زمان وفي أي مكان. إنه فضاء الظهور في المعنى الأوسع للكلمة، أي: الفضاء الذي أظهَرُ فيه للآخرين مثلما يظهر

الآخرون لي، وحيث يوجد البشر لا [199] باعتبارهم مجرّد أشياء أخرى حية أو غير حية بل يحققون ظهورهم بوضوح.

هذا الفضاء لا يوجد دائمًا، ورغم أنّ جميع البشر قادرون على الفعل والكلام، فإنّ أغلبهم ـ مثل العبد، والغريب والبربري، في العصر القديم ومثل العامل والحرفي قبل العصر الحديث، والموظف ورجل الأعمال في عالمنا ـ لا يعيشون فيه. وإضافة إلى ذلك، لا يستطيع أي إنسان أن يعيش فيه طوال الوقت. وأن يحرم المرء منه يعني أن يحرم من الواقعية، وهي إذا تكلمنا إنسانيًا وسياسيًا، نفس الشيء مع المظهر. إنّ واقعية العالم مضمونة للبشر عن طريق حضور الآخرين، وعن طريق ظهوره للجميع «لأنّ ما يظهر للجميع هو ما نسمّيه الوجود»(1)؛ وكل ما ينقص هذا الظهور يأتي ويمرّ مثل حلم، فهو حميمي وحصري لنا شخصيًا، ولكنه لا يملك واقعية(2).

28
الاقتدار (السلطة، القوة) وفضاء الظهور

إن فضاء الظهور يبدأ في الوجود بمجرّد أن يكون البشر معًا في نمط الكلام والفعل، ويسبق كلّ دستور صوري للمجال العمومي، والأشكال المتنوعة للحكم، أي: الأشكال المتنوعة التي يمكن للمجال العمومي أن ينظّم بها. إنّ خصوصيته تكمن في كونه، على خلاف الفضاءات التي تكون من أثر أيدينا لا يحافظ على بقائه أمام واقعية الحركة التي مكّنته من الوجود، بل يختفي، لا فقط مع تشتت البشر ـ مثلما هو الأمر في الكوارث الكبرى عندما يحطّم الجسم السياسي لشعب ما ـ ولكن مع اختفاء الأنشطة نفسها، أو توقّفها. وأينما تجمع البشر معًا، فإنه هناك بالقوّة، ولكن بالقوة فقط، لا بالضرورة، ولا للأبد. وأن تستطيع إمبراطوريات عظيمة وثقافات كبيرة أن تنهار وتموت من دون كوارث

---

(1) أرسطو «Nicomachean Ethics». (1172b36ff)

(2) إنّ شذرة هيرقليطس التي تعتبر أنّ العالم واحد ومشترك بين أولئك الذين هم مستيقظون ولكن كل امرئ نائم يلتفت إلى عالم خاص به (ديلز، مرجع مذكور b89)، لتقول أساسًا نفس الشيء الذي تقوله ملاحظة أرسطو المذكورة للتوّ.

خارجية ـ وأحيانًا كثيرة فإنه ليست مثل هذه «الأسباب» الخارجية مسبوقة [200] بتدهور داخلي أقلّ وضوحًا الذي يجلب الكارثة ـ وإنه بسبب هذه الخصوصية للمجال العمومي، الذي، بسبب قيامه في النهاية على الفعل والكلام، لا يفقد تمامًا طابعه الممكن أبدًا. إنّ ما يقوّض أركان المجموعات السياسية أولًا ثم يقتلها بعد ذلك، هو فقدان الاقتدار والعجز النهائي؛ ولا يمكن أن نخزّن الاقتدار ونحافظ عليه للحالات الطارئة، مثل وسائل العنف، بل هو يوجد فقط بالفعل. فأين تفعل السلطة فإنها تنعدم، والتاريخ مليء بأمثلة حول أكبر الثروات المادية التي لا تستطيع أن تعوض هذه الخسارة. إنّ الاقتدار يصبح فعليًا فقط عندما لا ينفصل الكلام والفعل، عندما لا تكون الكلمات خاوية ولا تكون الأفعال فظّة وعندما لا تُستعمل الكلمات لإخفاء النوايا، بل تُستعمل لكشف وقائع وعندما لا تُستعمل الأفعال للاغتصاب والتحطيم بل لبلورة علاقات وخلق وقائع جديدة.

إنّ السلطة هي التي تحافظ على وجود المجال العمومي، فضاء الظهور الممكن بين البشر باعتبارهم يفعلون ويتكلّمون. فالكلمة نفسها ومرادفتها اليونانية **dynamis** مثل الـ «اللاتينية **potentia** واشتقاقاتها الحديثة أو الألمانية (التي تشتق من **mogen** و**moglich**، لا من **machen**)، تبيّن طابعها «الممكن». والاقتدار، كما نقول، هو دائمًا اقتدار ممكن وليس ماهية غير متغيرة، وقابلة للقياس وماهية يمكن الاعتماد عليها مثل القوة أو القدرة. فبينما تكون القدرة الخاصية الطبيعية لفرد منعزل، فإن الاقتدار (السلطة) ينبثق بين البشر حينما يفعلون معًا ويذوي عندما يفترقون. وبسبب هذه الخاصية التي يشترك فيها الاقتدار مع كل الممكنات التي يمكن أن تصبح فعلية لكن دون أن تصبح مادية بالكامل البتّة، فإن الاقتدار مستقلّ عن العوامل المادية سواء الأعداد أو الوسائل وذلك إلى درجة مدهشة. إنّ مجموعة صغيرة من البشر نسبيًا ولكنها منظّمة جيّدًا يمكن أن تحكم وبشكل غير محدّد تقريبًا إمبراطوريات شاسعة وتضمّ شعبًا كبيرًا، وليس نادرًا في التاريخ أنّ بلدانًا صغيرة وفقيرة تتغلّب على أمم كبيرة وغنية (إن قصة داوود وجالوت صحيحة مجازيًا فقط؛ فاقتدار البعض يمكن أن يكون أكبر من اقتدار الكثيرين، ولكن في صراع بين رجلين ليس الاقتدار هو الذي يحسم بل هي القدرة، والذكاء أي: اقتدار الدماغ يساهم ماديًا في نتيجة الصّراع على نفس مستوى قدرة العضلات). وفي جانب آخر فإنّ ثورة شعبية ضد حكم قوي ماديًا، يمكن أن تولد اقتدارًا، لا

يقاوم تقريبًا حتى اذا ما تخلت عن استعمال العنف في مواجهة [201] تفوق كبير للقوى المادية، نسمي هذا «مقاومة سلبية»، وهي من المؤكد فكرة ساخرة؛ إنها واحدة من أكثر الطرق نشاطًا ونجاعة في الفعل التي تمّ اكتشافها، لأنه لا يمكن أن نواجه بصراع يمكن أن يولد هزيمة أو انتصارًا، بل فقط بمجازر تترك المنتصر منهزمًا ومحرومًا كذلك من انتصاره، بما أنه لا يمكن لأحد أن يحكم أمواتًا.

إن العامل الوحيد الضروري لتولد الاقتدار هو عيش الناس مع بعضهم البعض. فعندما يعيش البشر بشكل حميمي جدًّا فقط، بحيث إنّ إمكانات الفعل تكون دائمًا حاضرة، فإنّ الاقتدار يصاحبهم. وأساس المدن، وهي باعتبارها مدنًا ـ دولًا، قد بقيت نموذجية لكلّ التنظيم السياسي الغربي، وهو بالتالي بالفعل شرط الاقتدار المادي الأكثر أهمية. وما يحافظ على الناس معًا بعد أن مرّ زمن الفعل الخاطف (وهو ما نسمّيه اليوم «تنظيمًا»)، وما يحافظون عليه، في الوقت نفسه، بواسطة بقائهم معًا هو الاقتدار. وأيّ شخص، ومن أجل أيّ مبرّرات، ينعزل ولا يشارك في وجود مشترك كهذا، ويتخلى عن الاقتدار يصبح عاجزًا، مهما كانت قدرته كبيرة ومهما كانت مبرراته صالحة.

وإذا كان الاقتدار أكثر من هذا الإمكان في الوجود معًا، وإذا كان يمكن أن يمتلك القدرة أو تطبيقها مثل القوة، عوضًا أن يرتبط بالاتفاق الذي لا يمكن إلّا الاعتماد عليه والظرفي فقط لعدد كبير من الإرادات والنوايا، فإنّ القدرة الشاملة ستكون إمكانية بشرية ملموسة. لأنّ الاقتدار، مثل الفعل، هو من غير حدود، إنه لا يملك حدًّا ماديًّا في الطبيعة البشرية، في الوجود الجسدي للإنسان مثل القدرة. إن تحديده الوحيد هو وجود أناس آخرين، ولكن هذا التحديد ليس عرضيًّا، لأنّ الاقتدار البشري يوافق شرط الكثرة ليبدأ. ولنفس السبب، فإنّ الاقتدار يمكن أن يقسم دون أيّ نقص فيه، وتفاعل القوى مع موانعه وتوازناته يمكن حتى أن يولد المزيد من الاقتدار على الأقل بقدر ما يتواصل التفاعل ولا يبلغ طريقًا مسدودًا. أمّا القدرة، فهي على العكس، لا تقبل القسمة واذا كانت هي كذلك ممنوعة ومتوازنة بسبب حضور الآخرين فإن تفاعل الكثرة في هذه الحالة يعزو تحديدًا دقيقًا لقدرة الفرد التي يمكن أن يحافظ عليها الاقتدار الممكن للكثرة داخل الحدود ويمكن أن يحققها للكثيرين. إنّ مماهاة القدرة الضرورية لإنتاج الأشياء مع الاقتدار الضروري للفعل يمكن أن يدرك [202] فقط باعتباره صفة للإله.

وليست القدرة الشاملة، إذن، أبدًا صفة للآلهة في ديانة تعدد الآلهة مهما كانت قدرة الآلهة أكبر من قوى البشر. وعلى العكس فإن التوق إلى القدرة الشاملة يفضي دائمًا ـ بمعزل [عن سطوتها] الطوباوية ـ إلى تحطيم الكثرة.

وفي ظروف الحياة البشرية، فإن البديل الوحيد للاقتدار ليس القدرة ـ التي لا تعين ضد الاقتدار ـ بل القوة، التي، بالفعل، يستطيع رجل واحد أن ينفذها على أشباهه من البشر، والتي يستطيع رجل أو البعض من الرجال أن يملك حقّ احتكارها باكتساب وسائل العنف، ولكن إذا كان العنف يستطيع تحطيم الاقتدار، فإنه لا يستطيع أبدًا أن يصبح معوّضًا لها. ومن هنا ينتج التركيب السياسي الذي لا يخرج البتة عن المألوف بين القوة وعدم الاقتدار والعجز، وحشد من القوى العاجزة التي تستنفذ قدرتها بشكل مدهش ومندفع ولكن في شكل عابر تمامًا لا يترك وراءه لا معالم ولا قصص، بل يترك فقط بالكاد ما يكفي من الذكريات للدخول في التاريخ لا غير. وفي التجربة التاريخية والنظرية التقليدية، فإنّ هذا التركيب، وحتى اذا ما لم يُعترف به باعتباره كذلك، يعرف باعتباره طغيانًا، والخوف التاريخي من هذا الشكل من الحكم ليس ملهمًا حصريًا بواسطة قسوته، التي ـ مثلما يشهد العدد الكبير من الطغاة الساهرين على الشعب والمستبدّين المستنيرين ـ ليست من بين قسماته التي لا يمكن تجنّبها ولكن بالأحرى بواسطة العجز والشكل العابر اللذين يمكن الحكم بهما على الحكّام والمحكومين معًا.

وأكثر أهمية من ذلك هو اكتشاف قد قام به حسب علمي، مونتسكيو فقط، وهو آخر مفكّر سياسي انشغل بجدية بمشكل أشكال الحكم. لقد فهم مونتسكيو أن الخاصية الكبيرة للطغيان تتمثل في كونه يقوم على الانعزال ـ في انعزال الطاغية عن رعاياه وانعزال الرعايا عن بعضهم البعض بواسطة الخوف والريبة المتبادلين ـ وهكذا فإنّ الطغيان لم يكن شكل حكم بين أشكال أخرى، بل إنه يناقض شرط الكثرة الإنساني الأساسي، للفعل والكلام معًا، وهو شرط كلّ أشكال التنظيم السياسي. إنّ الطغيان يمنع تطوّر القوّة، لا فقط في قطاع مخصوص للمجال العمومي بل في كليته؛ إنه يولد، في عبارة أخرى، العجز طبيعيًا بقدر ما تولّد الأجسام السياسية الأخرى الاقتدار. وهذا في تأويل مونتسكيو، ما يفرض بالضرورة أن نعزو إليه مكانة مخصوصة في نظرية الأجسام السياسية: إنه وحده لا يستطيع أن يطوّر الاقتدار كفاية ليبقى في فضاء

المظهر[203]، في المجال العمومي. وعلى العكس، فإنه يطوّر بذور تحطيمه الخاص بمجرد أن يبدأ في الوجود(1).

إنّ العنف، وهذا أمر غريب كفاية، يستطيع تحطيم الاقتدار بأكثر يُسر من تحطيمه القدرة، واذا كان الطغيان متميزًا بعجز رعاياه الذين كانوا قد فقدوا قدرتهم البشرية على الفعل والكلام مع بعضهم البعض، فإنه لا يتميز بالضرورة بالضعف والعقم. وعلى العكس، فإنّ الحِرَف والفنون يمكنها أن تزدهر في هذه الظروف إذا كان الحاكم راعيًا كفاية ليترك رعاياه وحيدين في عزلتهم. ومن جانب آخر، فإن القدرة، وهي هبة الطبيعة للفرد، هبة لا يمكن أن يتقاسمها مع الآخرين، يمكن أن تقاس مع العنف بأكثر نجاحًا مما يمكن أن تقاس مع الاقتدار سواء بطوليًا بقبول الصراع والموت، أو بكل استسلام بقبول التألم وتحدي كل الآلام بالانطواء على النفس ورفض العالم؛ وفي الحالتين، فإن سلامة الفرد الجسدية وقدرته تبقيان مصونتين. وفي الواقع، فإنه يمكن للقدرة أن تهزم فعلًا بواسطة الاقتدار فحسب وهي بالتالي دائمًا في خطر أمام القوة المركبة التي للسواد الأعظم. إنّ الاقتدار يفسد بالفعل عندما يتوافق الضعفاء بغية هزم الأقوياء، ولكن ليس قبل ذلك. إنّ إرادة القوّة، كما فهمها العصر الحديث من هوبس إلى نيتشه في التمجيد أو في الرفض، بعيدًا عن كونها خاصية القوي، هي مثل الحسد والنهم، من بين رذائل الضعفاء، ولعلها حتى أكثرها خطورة.

وإذا أمكننا وصف الطغيان باعتباره دائمًا محاولة مجهضة لتعويض عنف القوة، فإن حكم الدهماء وهو ما يقابله، يمكن أن يتميز بالمحاولة الأكثر ثراء بالوعود لتعويض الاقتدار للقوة. وبالفعل، يستطيع الاقتدار أن يهزم كل القدرة، ونحن نعرف أنه عندما يكون المجال العمومي الرئيسي هو المجتمع، فإنه يوجد دائمًا خطر يتمثّل في كونه بواسطة شكل مشوّه لـ «الفعل معًا» ـ بواسطة الدفع والضغط والحيل ـ يمكن أن تضع في المرتبة الأولى من لا يعرف شيئًا ومن لا

(1) ونقول في عبارات مونتسكيو الذي يجهل الاختلاف بين الطغيان والاستبداد: «إنّ مبدأ الحكم الاستبدادي يفسد باستمرار، لأنه فاسد بطبعه، والحكومات الأخرى تذوي لأن حوادث جزئية تخرق مبدأها: وهذا يفسد بسبب رذيلته الداخلية، عندما لا تمنع بعض الأسباب العرضية البتة مبدأه من الفساد»، [مصدر مذكور، الكتاب VIII، الفصل 10].

يستطيع فعل أيّ شيء. إنّ الحاجة إلى العنف [204] المميّزة جدًّا لبعض أكثر المحدثين قدرة على الابتكار، من فنانين، ومفكّرين وإنسانيين، وحرفيين، هي رد فعل طبيعي لمن حاول المجتمع سلبهم قوتهم[1].

أن يحافظ الاقتدار على المجال العمومي وعلى فضاء المظهر، وباعتباره كذلك فإنه أيضًا شريان حياة الصناعة البشرية، التي لم يعد لها مبرر وجود إذا لم تكن مكان الفعل والكلام، لشبكة الشؤون والعلاقات البشرية والقصص التي تنتج عنها. إلّا إذا جعل البشر يتكلّمون عنه، وإلّا إذا أواهم، فإن العالم لن يكون البتة صناعة بشرية بل تراكم أشياء متباينة يكون كلّ فرد منعزلًا حرًّا في إضافة شيء له، ومن غير الصناعة البشرية التي تؤويهم، فإن الشؤون البشرية ستكون مضطربة بهذا القدر وعابرة بهذا القدر ومن غير جدوى، تمامًا مثل ضلال قبيلة رحل. إن الحكمة السوداوية في سفر الجامعة ـ «كل شيء قبض الريح... ولا يوجد شيء جديد تحت الشمس... ولا توجد ذكرى للقديم ولن تكون هناك بعد ذلك، ذاكرة للمستقبل» ـ لا تنبثق بالضرورة من تجربة دينية بالذات؛ لكن، من المؤكّد، أنه لا يمكن تجنّبها حينما تنعدم ثقتنا في العالم باعتباره مكانًا مقبولًا للمظهر البشري، للفعل والكلام. فمن غير فعل لكي ندخل في العالم التجديد الذي يكون كل إنسان قادرًا عليه وذلك بحق الولادة، «لا يوجد شيء جديد تحت الشمس»؛ ومن غير كلام لجعل الأشياء الجديدة التي تظهر مادية وتبرق مادية والتذكير بها، مهما كانت مؤقتة، «لا وجود لأي ذكرى»؛ ومن غير دوام، فإن دوام صناعة بشرية لا يمكن أن «يكون هناك ذاكرة لأشياء ستأتي مع أشياء أخرى ينبغي أن تأتي بعد ذلك». ومن غير الاقتدار، فإنّ فضاء المظهر الذي سببه الفعل والكلام العموميين سيتضاءل بنفس سرعة الفعل الحيّ والكلمة الحية.

وربّما لم يكن أي شيء في تاريخنا خاطفًا مثل الثقة في الاقتدار، ولا شيء يدوم أكثر من الحذر الأفلاطوني والمسيحي من روائع فضاء مظهره، ولا شيء [205] ـ أخيرًا في العصر الحديث ـ مشترك أكثر من الاقتناع بأن «السلطة تفسد». إن

(1) يمكن أن نتصوّر إلى أيّ حدّ كان تمجيد إرادة القوة لدى نيتشه مستلهمًا من هذه التجارب للمثقف الحديث انطلاقًا من المقتطف التالي: «Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperadeste Verbitterung gegen das Dasein». **Wille Zur Macht**, n°55.

كلمات بريكليس، مثلما نقلها توسيديد، فريدة، ربما في ثقتها الأكبر، في إمكانية أن يلعب البشر دورًا وينقذوا عظمتهم في الوقت نفسه كما لو أن الحركة الواحدة نفسها وأنّ الأداء بما هو كذلك سيكون كافيًا ليولد ديناميس ولا حاجة للتحويل المتشيئ للإنسان الصانع للحفاظ عليه في الواقع[1]. فخطاب بريكليس، رغم أنه انطبق بالتأكيد، على قناعات شعب أثينا الأكثر حميمية وأعطاها شكلًا، فإنه قد قُرأ دائمًا بالحكمة الحزينة عبر الإدراك المتأخر لرجال كانوا يعرفون أنّ كلماته قد قيلت في بداية النهاية. بيد أنه مهما كان هذا الإيمان خاطفًا (وبالتالي الإيمان بالسياسة)، فإنه يمكن اعتبار ـ وقد بلغ النهاية بعد عندما صيغت الفلسفات السياسية الأولى ـ مسألة وجوده وحدها قد كانت كافية لرفع الفعل للدرجة الأولى في تراتبية الحياة العملية، ولاعتبار الكلام بمثابة التمييز الحاسم بين الحياة البشرية والحياة الحيوانية، وكلّ منهما قد أعطى السياسة كرامة لم تختف تمامًا حتى إلى اليوم.

إن ما هو واضح تمامًا في عبارات بريكلاس ـ وليس أقل جلاء في قصائد هوميروس ـ هو أن المعنى الدفين للفعل الذي يؤدّى، والكلام الذي يُنطق مستقلّ عن الانتصار والهزيمة، ويجب أن يبقى غير ملموس من أي نتيجة ممكنة، حسنة أو سيئة.

وعلى خلاف السّلوك البشري ـ الذي اعتبره اليونانيون، مثل كلّ الشعوب المتحضرة،بالنظر إلى «المعايير الأخلاقية» مع اعتبار البواعث والنوايا من جهة، والأهداف والنتائج من جهة أخرى ـ فإن الفعل يمكن أن يقيّم فقط بواسطة مقياس العظمة لأنه بطبعه قادر على تجاوز الحدود التي يسود قبولها لبلوغ ما هو خارق للعادة حيث لا يطبق أي شيء حقيقي في الحياة اليومية، لأن كل ما يوجد فريد ويعود سبب وجوده الى ذاته[2]. إنّ توكيديدس، أو [206] بريكليس، كان يعرف تمامًا أنه قد تجاوز معايير السلوك اليومي عندما اعتبر مجد أثينا في كونها قد

(1) في الفقرة المذكورة أعلاه في خطبة التأبين (N° 27) يقابل بريكليس إراديًا بين القوة المحركة للمدينة وبين حرفية الشعراء.

(2) إنّ السبب الذي من أجله يضع أرسطو في كتابه: «فن الشعر» العظمة (megethos) شرطًا أوليًا للعقدة المسرحية، هو أنّ المأساة تحاكي الفعل وهذا الفعل يقيّم بالكبر، بتميّزه عمّا هو مشترك ومعهود (1450b25) وهذا ينسحب من جهة أخرى على الجميل الذي يوجد في الكبر والـ taxis، وفي ارتباط الأجزاء معًا (1450b34ff).

تركت خلفها «في كل مكان ذكرى خالدة من أفعالهم الطيّبة وأفعالهم السيّئة». إنّ فنّ السياسة قد علّم البشر كيف ينتجون ما هو عظيم ومشرق **ta megala kai lampra** في عبارات ديمقريطس؛ فطالما كانت المدينة هناك لكي تلهم البشر ليتجرؤوا على ركوب ما هو خارق للعادة، فإن كل الأشياء في مأمن؛ واذا هلكت فإن كل شيء يخسر[1]. إن البواعث والأهداف مهما كانت خالصة أو عظيمة ليست فريدة أبدًا، ومثل الخصائص النفسية فإنها نوعية وإنها خصائص أصناف مختلفة للبشر. وبالتالي، فإن العظمة أو المعنى الخاص لكل فعل، يمكن أن يكمن فقط في الفعل نفسه لا في الباعث عليه ولا في بلوغ نتيجته.

إن هذا التأكيد على الفعل الحي وعلى العبارة المنطوقة باعتبارهما إمكانيتين كبيرتين تكون الكائنات البشرية قادرة عليهما، هو تأكيد قد وضع في إطار مفهوم فكرة (الفعالية) التي يجمع فيها أرسطو كل الأنشطة التي لا تتبع هدفًا (are ateleis) ولا تترك أثرًا خلفها (no par autas erga) ولكن تستنفذ كلّ دلالتها في أداء الفعل نفسه[2]. فمن تجربة هذه الفعالية التامة تستمد «الغاية في ذاتها» المفارقة معناها الأول، لأنه في حالات الفعل والكلام[3] النهاية (telos) ليست مقنعة بل تكمن في النشاط نفسه الذي يصبح بالتالي [كمالًا] entelechia؛ وليس الأثر ما يُتّبع ويخمد المسار بل هو مغروس فيه؛ إن أداء الفعل هو الأثر، هو **energeia**[4]. فأرسطو في فلسفته السياسية ما يزال يعي جيّدًا ما يتعلّق به الأمر في السياسة، خاصة ليس أقلّ من **ergon bou amthropou**[5] («أثر الإنسان» بما هو إنسان)، ولذا عرّف هذا «الأثر» باعتباره «أن نعيش جيّدًا» (eu zen) فإنه [207]

---

(1) انظر: «الشذرة»، b157 لديمقريطس في ديلز، (مرجع مذكور).

(2) حول مفهوم energeia انظر: «**أخلاق نيقوماخوس**» 5-1 1904a، وكتاب «**الطبيعة**» 201b31، وفي النفس .431a6, 417a16 وإنّ الأمثلة المستعملة هي في الغالب النظر وعزف الناي.

(3) إنه من غير المهمّ في هذا الإطار أن نبيّن أنّ أرسطو قد رأى الإمكانية الأكبر «للواقعية» لا في الفعل والكلام، بل في التأمّل والتفكير، في النظر theoria والعقل nous.

(4) إنّ المفهومين الأرسطيين، energeia وentelechréia مرتبطان جدًّا (energeia syntéinei... pros ten entechreian): والكينونة بالفعل (energeia) لا تحقق ولا تنتج شيئًا آخر سوى نفسها. والواقعية التامة (entelecheia) لا غاية لها غير ذاتها. انظر: «**الميتافيزيقا**» 35-22 1050a.

(5) «**أخلاق نيقوماخوس**» .1097b22

قد قصد أنّ «الأثر» هنا ليس منتوجًا بل هو يوجد فقط في الفعالية الخالصة. إنّ هذا التحقق البشري يوجد خارج مقولة الوسائل والغايات؛ إنّ «أثر الإنسان» ليس غاية لأنّ الوسائل لبلوغه ـ الفضائل أو **aretia** ـ ليست خصائص يمكن أن تُطبّق أو لا تُطبق، بل هي نفسها «فعاليات» وبعبارة أخرى، فإن وسيلة بلوغ الغاية ستكون بعد الغاية؛ وهذه الغاية، على العكس، لا يمكن أن تعتبر وسيلة في أي اعتبار آخر، لأنه لا يوجد شيء أرفع يمكن أن يبلغ من هذه الفعالية.

وإنه مما يشبه صدى ضعيف لهذه التجربة اليونانية قبل الفلسفية للفعل والكلام باعتبارهما فعالية خالصة، عندما نقرأ هنا وهناك في الفلسفة السياسية منذ ديمقريطس وأفلاطون من أن السياسة صناعة (**techné**)، تنتمي إلى الفنون، ويمكن أن تقارن بأنشطة مثل الطب أو الملاحة، حيث يكون «المنتوج»، مثلما هو الحال في أداء الرقص أو التمثيل المسرحي، «مماهيًا للفعل الذي يؤدّي نفسه. ولكن يمكن أن نحكم على ما حصل للفعل والكلام، اللذين يكونان فقط بالفعل، واللذين يمثلان، بالتالي، الناشطين الأرفع في المجال السياسي، عندما نسمع ما كان المجتمع الحديث يقول عنهما مع هذا المنطق الحازم الذي يميزه في بداياته. إننا نحزر كامل تدهور الفعل والكلام في الطريقة التي صنّف بها آدم سميث المهن التي تستند أساسًا إلى أداء ـ مثل مهنة الجيش، و«رجال الكنيسة ورجال القانون والأطباء ومغنو الأوبرا» ـ جميعًا مع أعمال البيت الوضيعة، «الأعمال» الأحط قيمة والأقلّ إنتاجًا[1]. لقد كانت هذه المهام بالذات ـ مهمة المداوي وعازف الناي والممثّل ـ هي التي وفّرت للفكر القديم أمثلة لأنشطة الإنسان الأرفع والأعظم.

29

الإنسان الصانع وفضاء الظهور

إنّ أصل التصوّر القديم للسياسة هو الاقتناع بأنّ الإنسان بما هو إنسان، كلّ فرد في تميزه الفريد، يظهر ويثبت ذاته في الكلام وفي الفعل، وإن هذه الأنشطة[208]، ورغم أنها عابرة ماديًا، تتسم بديمومة خاصة بها لأنها تخلق

(1) **Wealth of Nations** (Everyman's ed), II,295.

ذاكرتها الخاصة[1]. إنّ المجال العمومي، الفضاء داخل العالم الذي يحتاجه البشر للظهور الدائم، هو إذن «أثر الإنسان» بشكل مخصوص أكثر مما يكون أثر يديه أو عمل جسده.

إنّ الاقتناع بأنّ أكبر ما يمكن للإنسان أن يحقّقه هو مظهره وتفعيله الخاصين هو اقتناع غير بديهي. فضده يبرز اقتناع «**الإنسان الصانع**» بأنّ منتوجات الإنسان يمكن أن تكون أرفع منه ـ لا فقط تدوم أكثر منه، كما يبرز ضدّه الاقتناع الصارم لدى «**الحيوان العامل**»، من أنّ الحياة أرفع من كلّ الثروات.

إن **الإنسان الصانع والحيوان العامل** غير مسيسين بحق إذن، وهما ينزعان نحو اتهام الفعل والكلام بكونهما اهتمامين غير مجديين، واضطراب عقيم وثرثرة. وعمومًا سيحكمان على الأنشطة العمومية انطلاقًا من نفعها تجاه غايات يُفترض أنها أرفع ـ ففي حالة «**الإنسان الصانع**» جعل العالم أكثر نفعًا وأكثر جمالًا، وفي حالة، «**الحيوان العامل**» جعل الحياة أيسر وأطول. بيد أنّ هذا لا يعني أنهما أحرار في التنصّل تمامًا من مجال عمومي، لأنه من غير فضاء المظهر ومن غير ثقة في الكلام والفعل باعتباره ضربًا من ضروب المعيّة لا يمكن أن نؤسّس بيقين لا واقع (الأنا)، للهوية الشخصية، ولا واقعية العالم المحيط. إنّ المعنى البشري للواقع يتطلّب أن يفعل البشر المُعطى الانفعالي المحض لكيانهم، لا من أجل تغييره بل من أجل التعبير عنه، وأن يدعو إلى الوجود كاملًا ما ينبغي أن يتحمّلوه سلبيًا[2]. إنّ هذا التفعيل يكمن في الأنشطة التي لا توجد إلّا في الفعالية الخالصة ويتحقّق فيها.

إنّ خاصية العالم الوحيدة التي تمكّن من تقدير حقيقته هي كونه مشترك بيننا جميعًا، وكون الحس المشترك يحتلّ مكانة رفيعة جدًّا في تراتبية الخصائص السياسية لأنه الوحيد الذي يحقق، في الواقع ككل، حواسنا الخمس الفردية بالضبط والمعطيات الخاصة بالضبط التي تدركها. فبفضل [209] الحسّ المشترك

---

(1) إنه لخاصية حاسمة للمفهوم اليوناني للفضيلة، وليس المفهوم الروماني لـ «الفضيلة»: حيث تكون areté بحيث لا يمكن أن يحصل نسيان. [انظر: أرسطو **أخلاق نيقوماخوس**: 17-1100b12].

(2) إنه معنى آخر جملة مما ذكر لدانتي في فاتحة هذا الفصل، والجملة، رغم وضوحها التام وبساطتها في الأصل اللاتيني، لا يمكن ترجمتها بيسر. (De monarchia i 13).

نعرف أنّ الإدراكات الحسيّة تكشف الواقع ولا نشعر بها باعتبارها مجرد تشنج للأعصاب أو إحساسات مقاومة لأجسادنا. إنّ نقصًا ملحوظًا في الحسّ المشترك ونموًّا ملحوظًا في الاعتقاد والسذاجة هما في تجمّع معيّن، إذن علامات لا تخطئ للاغتراب تجاه العالم.

إن هذا الاغتراب ـ تقلص لفضاء الظهور وضعف الحس المشترك ـ هو بشكل طبيعي أكثر حدّة في حالة مجتمع عمل منه في حالة مجتمع منتجين. وفي انعزاله، فإنّ الإنسان الصانع الذي لا يجعله الآخرون يضطرب ولكن لا يرونه ولا يسمعونه ولا يثبتونه، مرتبط لا فحسب بالمنتوج الذي يصنعه، بل كذلك مرتبط بعالم الأشياء الذي سيضيف إليه منتوجاته؛ ورغم أنه بشكل غير مباشر فإنه ما زال مرتبطًا بالآخرين الذين صنعوا العالم والذين هم صانعو أشياء. لقد ذكرْنا بعد سوق التبادل الذي يمكّن الحرفيين من الالتقاء بنظرائهم والذي يمثّل بالنسبة إليهم مجالًا عموميًا مشتركًا بقدر ما ساهم فيه كلّ فرد منهم. ولكن بينما يطابق المجال العمومي جيّدًا باعتباره سوق تبادل نشاط الصناعة، فإنّ التبادل نفسه ينتمي بعد إلى حقل الفعل وهو ليس مجرّد امتداد للإنتاج بأي شكل من الأشكال؛ إنه حتى أقلّ من مجرّد وظيفة من مسار آلي، مثلما يكون شراء الأغذية ووسائل أخرى للاستهلاك، مصاحبًا بالضرورة للعمل. إنّ زعم ماركس أنّ القوانين الاقتصادية تشبه القوانين الطبيعية، وأنها ليست من صنع الإنسان لتعديل أفعال التبادل الحرّة ولكنها وظائف الشروط الإنتاجية للمجتمع ككلّ، هذا الزّعم صحيح فقط في مجتمع عمل حيث تكون كلّ الأنشطة مختَزَلة في مستوى أيض الجسد البشري مع الطبيعة وحيث لا يوجد أيّ تبادل بل يوجد الاستهلاك فقط.

بيد أنّ الناس الذين يلتقون ببعضهم في سوق التبادل ليسوا في البداية أشخاصًا بل هم منتجو منتجات، وما يعرضونه هناك ليس أنفسهم أبدًا، ولا حتى مهارتهم وخصالهم مثلما هو الأمر في «الإنتاج الملفت للانتباه» في القرون الوسطى، بل منتجاتهم. إنّ ما يدفع الصانع إلى ساحة السوق العمومية هو الرغبة في المنتجات، لا الرغبة في الناس، والاقتدار الذي يؤمن ترابط وجود هذا السوق ليس القوة التي تنبع بين الناس عندما يجتمعون في الكلام والفعل، بل هي

«قوة تبادل» (آدم سميث) وهي مركبة قد [210] اكتسبها كلّ فرد من المشاركين في انعزال عن الآخرين. إنّ هذا النقص في العلاقات مع الآخرين وهذا الانهماك الأولي بالبضائع القابلة للتبادل اللذين نقدهما ماركس باعتبارهما نزع الصفة البشرية واغتراب الذات للمجتمع التجاري، الذي يقصي، بالفعل، البشر بما هم بشر ويطالب بواسطة انقلاب للصّلة القديمة بين الخاصّ والعمومي، بأن لا يعرض البشر أنفسهم إلّا في خصوصية عائلاتهم أو في حميمية أصدقائهم.

إنّ إحباط الذات البشرية المحايثة لتجمع المنتجين وحتى أكثر من ذلك في مجتمع تجاري، هو ربما، يجد أحسن تعبير عنه في ظاهرة العبقرية، التي رأى فيها العصر الحديث مثَله الأعلى، وذلك انطلاقًا من النهضة إلى آخر القرن التاسع عشر. (إنّ العبقرية الخلّاقة بما هي تعبير حقيقي عن العظمة البشرية كانت غير معروفة تمامًا في العصر القديم أو القرون الوسطى). إنه في بداية قرننا فحسب قام الفنانون الكبار، وبإجماع مدهش، بالاحتجاج ضدّ تسمية «العباقرة» وأكدوا على الحرفة والعلاقات بين الفنّ والصناعة التقليدية. ومن المؤكّد، أنّ هذا الاحتجاج هو في جزء منه، ليس أكثر من ردّ فعل ضد تبسيط فكرة العبقرية والاتجار بها؛ ولكنه كذلك يعود إلى الانبثاق الأكثر حداثة لمجتمع العمل الذي تكون فيه الإنتاجية أو الابتكار مثلًا أعلى والذي تنقصه كلّ التجارب التي يمكن أن تتولّد عنها فكرة العظمة نفسها. وما هو مهمّ في إطارنا هو أنّ أثر العبقرية باعتباره متميّزًا عن منتوج الحرفة التقليدية يبدو أنه قد ابتلع هذه العناصر للتميز والفرادة اللذين وجدا تعبيرهما المباشر فقط في الفعل والكلام. إنّ هوس العصر الحديث بفردية إمضاء كلّ فنان وحساسيته غير المسبوقة للأسلوب، يبين انشغالًا بالسّمات التي يتجاوز بها الفنان مهارته وحرفته بطريقة مماثلة للطريقة التي بها تتجاوز فرادة كلّ شخص مجموع خصاله. وسبب هذا التجاوز الذي يميّز بالفعل الأثر الفني العظيم عن كلّ المنتوجات الأخرى للأيدي البشرية، فإنّ ظاهرة العبقرية الخلّاقة قد بدت بمثابة التبرير الأرفع لاقتناع «**الإنسان الصانع**» بأنّ منتوجات الإنسان يمكن أن تكون أساسًا أكبر من مبدعها نفسه.

بيد أن التقدير الكبير الذي كان العصر الحديث يحمله طوعًا للعبقرية والذي غالبًا ما كان قريبًا كالعبادة لم يغير الشيء الكثير[211] في هذه المسألة الأساسية

من أن ماهية شخص ما لا تستطيع أن تشيّء بواسطة هذا الشخص نفسه، فمتى تظهر «موضوعيًا» ـ في أسلوب أثر فنّي أو في كتابة يدوية عادية ـ فإنها تُظهر هوية شخص ما، وبالتالي تصلح لتعريف هوية كاتب ما، ولكنها تبقى صامتة هي نفسها وتفلت منا إذا ما حاولنا أن نؤولها كمرآة لشخص حي. وبعبارة أخرى، فإن تقدير العبقرية إلى حدّ العبادة يخفي نفس تدهور الذات البشرية مثل المبادئ الأخرى السائدة في المجتمع التجاري.

إنه عنصر ضروري للفخر البشري أن نعتقد أن من يكون شخصًا ما يتجاوز في العظمة والأهمية كلّ شيء يمكن أن يفعله وينتجه «اتركوا الأطبّاء وصانعي الحلويات والخدم في البيوت الكبيرة يحكم عليهم انطلاقًا مما فعلوا، وحتى انطلاقًا ممّا قصدوا فعله؛ إنّ الناس العظام أنفسهم يُحكم عليهم انطلاقًا مما يكونون عليه»[(1)]، والعامة وحدهم سينزلون إلى تحقيق فخر مما فعلوا، سيصبحون بهذه المهانة «عبيدًا وسجناء» لقدراتهم الخاصة وسيكتشفون، لضآلة ما يتبقّى لهم من شيء آخر غير كبرياء غبية، أنه من المؤلم تمامًا وربما أكثر مدعاة للخجل أن يكون المرء عبدًا لذاته وسجينًا، من أن يكون خادمًا لشخص آخر. وليس الأمر مجدًا بل هو مأساة العبقرية الخلاقة أن في حالته يبدو تفوّق الإنسان على أثره مقلوبًا بالفعل، بحيث إنه «المبتكر الحيّ»، يجد نفسه في تنافس مع إبداعاته التي حقّقها، رغم أنها تستطيع أن تحيا بعده على الأرجح. إنّ ما ينقذ كلّ المواهب الكبيرة هو أنّ الأشخاص الذين يتحمّلون ثقلها يبقون متفوّقين على ما فعلوا، على الأقلّ بقدر ما يكون نبع الخلق حيًّا؛ لأنّ هذا النبع ينبثق بالفعل عن من يكونون ويبقى خارج مسار العمل بقدر ما هو مستقلّ عن ما يستطيعون تحقيقه. إنّ مشكلة العبقرية لا يقلّ واقعية ويصبح ظاهريًا في حالة أدباء يكون قلب الإنسان والإنتاج لديهم أمرًا مقضيًّا. وما يوجد من تعدّ في حالتهم، وما هو فظيع في حالتهم ويحرض بالمناسبة الجمهور عليهم، هو أنّ أسوأ منتجاتهم هي في الغالب أحسن ممّا هم عليه هم أنفسهم. إنه طابع «المثقّف» أن يبقى غير مكترث[212] «بالمذلة الكبيرة» التي يعمل تحت وطأتها

(1) أستعمل هنا قصة الرائعة «الحالمون» في Jsak Dinesen Seven Gothic Tales (Modern Library ed), pp (340 ff).

الفنان الحقيقي أو الكاتب الذي «يشعر أنه يصبح ابن أثره» حيث يشعر فيه أنه مدان أن يرى نفسه «مثلما في مرآة، محدودًا كأيّ كان»[1].

30
الحركة العمّالية

إنّ نشاط الأثر الذي يكون الانعزال عن الآخرين شرطًا ضروريًا له، رغم أنه لا يمكن أن يكون قادرًا على تأسيس مجال عمومي مستقلّ يمكن أن يظهر فيه البشر بما هم بشر، ما يزال مرتبطًا بهذا الفضاء للمظاهر بطرق مختلفة. على الأقل، فإنه يبقى مرتبطًا بالعالم الملموس وللأشياء التي ينتجها. ويمكن لحياة الحرفيين، إذن، أن تكون طريقة غير سياسية في الحياة، ولكنها ليست، من المؤكد، طريقة مناقضة للسياسة. ولكن هذه بالذات هي حالة العمل، وهو نشاط لا يكون فيه الإنسان مع العالم ولا مع الناس الآخرين، بل يكون وحيدًا مع جسمه، في مواجهة الضرورة الفظّة للحفاظ على نفسه حيًا[2]. ومن المؤكّد، أنّ الإنسان يعيش كذلك في حضور الآخرين وبمعيّتهم، ولكن هذه المعية لا تملك السمات المميزة لكثرة حقيقية. إنها لا تتمثّل في التركيب المرجو لقدرات وميولات مثلما هو الشأن في حالة الحرفيين (دون أن نتحدث عن العلاقات بين الأشخاص الفريدين)، إنها توجد في تزايد العينات وهي بالأساس، جميعها متشابهة لأنها ما هي عليه بما هي ببساطة، هيئات حية.

---

(1) يقول النصّ الكامل لـ «مقطع» بول فاليري الذي اقتُطِفت منه هذه الأقوال ما يلي: «الخالق المخلوق»: «إنّ من فرغ للتوّ من إنجاز أثر مطوّل يجده يكوّن في النهاية، كائنًا لم يرده، ولم يفكر فيه، وذلك بالذات لأنه قد أنجبه وهو يشعر بإذلال فظيع لأنه صار ابن ما خلقه، وهو يستعير منه ملامح لا يمكن الاعتراض عليها وشبهًا ونسخًا وحدًّا ومرآةً، وأسوأ ما يوجد في المرآة هو أن يرى المرء نفسه فيها محدودًا، هذا وذاك» (ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع). tel quel II 149.

(2) إنّ وحدة من يعمل بما هو من يعمل هي ما تتجاهله الكتابات حول الذات، لأنّ الظروف الاجتماعية وتنظيم العمل تطالب بالحضور المتزامن لعديد العمال لأي مهمة معطاة، وتحطّم حواجز العزل. بيد أنّ م. هالبواكس Halbawachs: la classe ouvrière et les niveaux de vie (1913): قد أدرك الظاهرة قائلًا: «إنّ العامل هو من يجد نفسه في عمله وبعمله مرتبطًا بالمادة فقط، وغير مرتبط بالبشر»، وهو يجد في نقص الصلة الأصلي لذلك السبب الذي من أجله وضعت هذه الطبقة بأسرها ولعديد القرون، خارج المجتمع (ص118).

[213] وبالفعل، فإنه في طبيعة العمل أن يجمع البشر معًا في شكل فرق يكون فيها الأفراد، في عدد ما، «يعملون معًا كما لو كانوا إنسانًا واحدًا»[1]، وفي هذا المعنى، فإن المعية يمكن أن تشوب العمل حتى الأكثر حميمية من أي نشاط آخر[2]. ولكن هذه «الطبيعة الجماعية للعمل»[3]، وبعيدًا عن تأسيس واقع يمكن أن يُعرف، ويمكن أن تحدد هويته بالنسبة إلى كل طرف من الفرقة العاملة فإنه يتطلب، على العكس، فقدان كل وعي بالفردية وبالهوية؛ وإنه من أجل هذا السبب أنّ كلّ هذه «القيم» التي تُشتقّ من العمل، إضافة إلى وظيفته البديهية في مسار الحياة، هي «اجتماعية» تمامًا وبالأساس غير مختلفة عن اللذّة الاضافية المشتقة من الأكل والشرب بمعية الآخرين. ان الاجتماعية التي تولدها الأنشطة المرتبطة بالأيض الجسدي للأنسان مع الطبيعة، لا تستند إلى المساواة بل تستند إلى النمطية، ومن هذه الوجهة للنظر فإنه صحيح بشكل كامل أنّ نعتبر لأنه «بطبع الفيلسوف أن يختلف أقلّ بكثير في العبقرية والاستعداد، عن رافع الحمل الثقيل، كما يختلف كلب الحراسة عن كلب السّباق». إنّ هذه الملاحظة لآدم سميث، التي

(1) يصف فيكتور فون فايزاكر Viktor Von Weizsocker الطبيب النفسي الألماني، العلاقة بين من يعملون خلال عملهم كما يلي: «Es ist Zunochst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer waren...Wir haben hier einen Fall von kollektivbildung vor uns, der in der annahernden Identitat oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auchsagen, dass zwei Personen Verschnelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich nichts von der Arbeit einer einzigen Person». «Zum Begriff der Arbeit» in **Festschrift für Alfred Weber** (1948), pp739 - 740].

(2) يبدو أنّ هذا هو السبب الذي من أجله «Arbeit und Gemeinschaft, fül de Menschen altterer geschichtlicher stufen grosse Insgemeinsam (haben)»; وذلك أيتيمولوجيًا. انظر: حول العلاقة بين العمل والجماعة. Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft». **Studium Generale**, vol III, n°11 (November, 1950)].

(3) انظر: R. P. Genelli: «Facteur humain ou facteur social du travail Revue française du travail, vol VII, n° 1-3 (January - March, 1952). الذي يعتقد أنّ «حلًا جديدًا لمشكلة العمل»، ينبغي أن يوجد وأن يأخذ بعين الاعتبار «الطبيعة الجماعية للعمل»، وبالتالي أن يخصّ العامل لا بما هو فرد، بل بما هو عضو من مجموعته. إنّ هذا الحلّ «الجديد» هو بالتأكيد الحلّ الذي يهيمن على المجتمع الحديث.

ذكرها ماركس وهو يتمتّع بها[1]، تنطبق بالفعل على مجتمع استهلاك أحسن [214] بكثير من انطباقها على تجمّع الناس في سوق التبادل، الذي ينير طريق مواهب المنتجين وخصالهم ويوفّر هكذا ودائمًا بعض التميز.

إنّ الانتظام الذي يسود في مجتمع قائم على العمل والاستهلاك، والذي يعبّر عن نفسه في المحافظة مرتبط بشكل حميمي بالتجربة الجسدية للعمل المشترك، حيث يوحد النسق البيولوجي للعمل مجموعة العاملين إلى درجة أنّ كلّ فرد منهم يمكنه أن يشعر بأنه لم يعد فردًا بل هو في الواقع واحد مع كل الآخرين. ومن المؤكد، أن هذا ييسر مشقة العمل وصعوبته مثلما ييسّر المشي معًا جهد المشي لكلّ جندي. إنه إذن صحيح بحق أنه بالنسبة إلى الحيوان الصانع يرتبط «معنى العمل وقيمته تمامًا بالظروف الاجتماعية»، أي: بالمدى الذي يسمح فيه بمسار العمل والاستهلاك أن يشتغل بهدوء وبيسر، وبشكل مستقلّ عن «المواقف الوظيفية بحق»[2]؛ إن المشكل الوحيد هو أن أحسن «الظروف الاجتماعية» هي تلك التي يمكن فيها فقدان هوية المرء. إن هذا الردّ إلى الوحدة هو مناهض أساسًا للسياسة؛ إنه، بالضبط، مقابل للمعية التي تسود في الجماعات السياسية أو

(1) آدم سميث، مصدر مذكور 15، I وماركس: Das Elend der Philosophie, (Stuttgart, 1885, p125).

Adam Smith «hat sehr wohl gesehen, dass «in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer von ist als wir glauben»... Ursprünglich unterscheidet sich ein Lasttrager weniger einem Philosopen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsleilung, welche Abgrund zwischen beiden aufgetan hat».

ويستعمل ماركس عبارة «تقسيم العمل» دون تمييز للدلالة على التخصص المهني وعلى تقسيم مسار العمل نفسه، ولكن تلك العبارة تعني هنا بالتأكيد المعنى الأول. إنّ التخصص المهني هو في الواقع، شكل تمييز، ويعمل الحرفي التقليدي أو العامل المهني، أساسًا في العزلة، وذلك حتى إذا أعانه آخرون. إنه يلتقي بآخرين بما هو عامل، فقط، حينما يتعلق الأمر بتبادل المنتوجات. وفي التقسيم الحقيقي للعمل، فإنّ من يعمل لا يستطيع أن يحقق أي شيء في العزلة، إنّ جهده جزء ووظيفة فقط من جهد كل العاملين الذين تُقسّم المهمة فيما بينهم، ولكن هؤلاء العاملين الآخرين بما هم عاملون ليسوا مختلفين عنه، إنهم جميعًا يتشابهون. وهكذا، فإنه ليس التقسيم، حديث العهد نسبيًّا للعمل، الذي أوجد «الهوّة الساحقة» بين من يحمل أغراض الآخرين والفيلسوف بل هو التخصص المهني في العصر الكلاسيكي.

(2) Alain Touraine, L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault (1955), p177

التجارية، والتي ـ ولنأخذ المثل الأرسطي ـ لا تتمثل في اشتراك بين طبيبين، بل بين طبيب[215] ومزارع وفلاح، «وعمومًا بين أناس مختلفين وغير متساوين»(1).

إنّ المساواة التي نجدها في المجال العمومي هي بالضرورة مساواة أناس غير متساوين يحتاجون إلى أن يتساوى بعضهم مع بعض في بعض الاعتبارات ولغايات مخصوصة. وباعتباره كذلك، فإن عامل المساواة لا ينبثق من «الطبيعة» البشرية بل من الخارج، تمامًا مثلما أنّ المال ـ إذا واصلنا المثل الأرسطي ـ ضروري باعتباره عاملًا خارجيًا ليساوي الأنشطة غير المتساوية للطبيب والفلاح. إنّ المساواة السياسية هي، إذن، ما يقابل تساوينا أمام الموت، الذي باعتباره قدر البشر المشترك، ينبثق من الوضع البشري، أو عن التساوي أمام الله، وهذا على الأقلّ في التأويل المسيحي، حيث نواجه مساواة في الخطيئة محايثة للطبيعة البشرية. وفي حالات كهذه، فإنه لا حاجة ضرورية للمساواة لأن الانتظام يسود بأي شكل؛ ورغم ذلك، فإن تجربة هذا الانتظام، تجربة الحياة والموت، تحصل لا في الانعزال فحسب بل في الوحدة التامة، حيث لا يكون التواصل ممكنًا، بل أقل من ذلك لا يكون التشارك والجماعة ممكنين. ومن وجهة نظر العالم والمجال العمومي، فإنّ الحياة والموت وكلّ شيء يشهد بالانتظام هي تجارب غريبة عن العالم، ومناهضة للسياسة، ومتعالية بحق.

إن عدم قدرة الحيوان العامل على التمييز وبالتالي عدم القدرة على الفعل والكلام يبدو أنه مؤكد بالغياب الملحوظ للثورات الحقيقية للعبيد في العصر القديم، وفي العصر الحديث(2). بيد أنّ ما ليس ملحوظًا أقلّ هو الدور المفاجئ والمنتج بشكل خارق للعادة في الغالب الذي قامت به الحركات العمالية في السياسة الحديثة. ومنذ ثورات 1848 إلى الثورة المجرية لسنة 1956 فإن الطبقة العمالية الأوروبية، وهي تكون القطاع الوحيد المنظم وبالتالي القطاع الذي يقود

(1) Nicomachean Ethics 1133a16

(2) إنّ النقطة الحاسمة هي أنّ التمرّدات والثورات الحديثة قد طالبت دائمًا بالتحرر وبالعدالة للجميع، بينما في العصر الكلاسيكي «لم يطالب العبيد أبدًا بالتحرّر باعتباره حقًا لا يمكن التنازل عنه بالنسبة إلى جميع البشر، ولم توجد أبدًا محاولة لتحقيق إلغاء العبودية كما هي بواسطة فعل منظم إراديًا».

in Pauly-Wissowa, suppl. VI p981 «Sklaverei» W. L. Westermann.

الشعب، قد كتب أحد الفصول الأكثر مجدًا بل من المحتمل أنه قد كتب الفصل الأكثر وعودًا للتاريخ حديث العهد. ولكن، ورغم أنّ الحدّ بين المطالب السياسية والاقتصادية وبين التنظيمات السياسية والنقابات، قد كان غير واضح كفاية، فإنه ينبغي عدم [216] الخلط بين الاثنين. إنّ النقابات، وهي تدافع عن مصالح الطبقة العمالية وتصارع من أجلها، مسؤولة عن اندماجها الممكن في المجتمع الحديث، وخاصة عن نموّ خارق للعادة في الأمن الاقتصادي وفي الهيبة الاجتماعية وفي الاقتدار السياسي. إنّ النقابات لم تكن ثورية أبدًا بالمعنى الذي رغبت به في تحويل المجتمع مع تحويل المؤسسات السياسية التي كان فيها هذا المجتمع ممثَّلًا، والأحزاب السياسية للطبقة العمالية كانت أحزاب مصالح أغلب الوقت، لا تختلف بأي شكل من الأشكال عن الأحزاب التي تمثّل طبقات اجتماعية أخرى. لقد ظهر تمييز فقط في الأوقات النادرة ولكن المحددة حينما ظهر فجأة، طيلة مسار ثوري، أن هذه الشعوب إذا ما لم تكن تسير يالبرامج الرسمية للأحزاب والأيديولوجيات، قد كان لها أفكارها الخاصة حول إمكانيات حكم ديمقراطي في الظروف الحديثة. وفي عبارات أخرى، فإنّ الخطّ الفاصل بين الاثنين ليس مسألة مطالب اجتماعية قصوى واقتصادية، بل هي فقط مسألة اقتراح شكل جديد من الحكم.

وما يُتغاضى عنه بيسرّ من ملاحظة المؤرخ الحديث الذي يعالج مسألة انبثاق الأنظمة الكليانية، وخاصة حينما يعالج مسألة التطوّرات في الاتحاد السوفياتي، هو أنه مثلما نجح السواد الأعظم ومسيروهم على الأقلّ وقتيًا، في ابتكار شكل حكم أصيل رغم كونه مدمرًا. فإنه بالمثل قد اقترحت الثورات الشعبية منذ ما يزيد عن مائة عام، دون أن تنجح البتة، اقترحت شكلًا جديدًا آخر للحكم: إنّ نظام مجالس الشعب الذي حلّ محل نظام الحزب القاري (الأوروبي)، كما قد يميل البعض إلى القول، كان قد فقد مصداقيته حتى قبل أن يوجد(1). إن الأقدار التاريخية للنزعتين

(1) إنه لمن المهمّ أن نذكر بالاختلاف الكبير في الجوهر وفي الوظيفة السياسية بين النسق القارّي الأوروبي للأحزاب، وكلّ من النسق البريطاني والنسق الأميركي. وإنه لمسألة حاسمة، رغم أنها لا تُلاحَظ إلّا قليلًا، في تطوّر الثورات الأوروبية أنّ شعار المجالس (السوفياتات و.....Rate الخ) لم ترفعه أبدًا الأحزاب والحركات التي شاركت بنشاط في تنظيمها، بل رفعته دائمًا حركات تمرّد عفوية. وإنّ المجالس وباعتبارها كذلك، لم تكن مفهومة بحقّ ولا مُرحّبًا بها بشكل مخصوص من الأيديولوجيين المنتمين إلى حركات متنوّعة الذين أرادوا استعمال

في الطبقة[217] العمالية، الحركة النقابية، وتطلّعات الشعب السياسية، لا يمكنها أن تكون أكثر اختلافًا: النقابات المهنية أي: الطبقة العمالية بما هي إحدى طبقات المجتمع الحديث، قد سارت من انتصار إلى انتصار، بينما في الوقت نفسه كانت الحركة العمالية السياسية قد انهزمت في كلّ مرّة تجرّأت فيها على تقديم مطالبها الخاصة، المتميّزة عن البرامج الحزبية وعن الإصلاحات الاقتصادية. وإذا لم تحقّق مأساة الثورة المجرية شيئًا أكثر من أن تبيّن للعالم أنه رغم كلّ الهزائم وكلّ المظاهر، فإنّ هذا الاندفاع السياسي ما يزال موجودًا وأن التضحيات لم تذهب سدى.

إنّ عدم الانسجام الظاهر والصّارخ بين الواقع التاريخي ـ الإنتاجية السياسية للطبقة العمالية ـ والمعطيات الظاهرة التي يوفرها تحليل نشاط العقل، ستختفي بفعل فحص دقيق لتطوّر الحركة العمالية وجوهرها. إنّ الاختلاف الرئيسي بين العمل العبودي والعمل الحديث الحرّ ليس امتلاك العامل للحرية الفردية ـ حرية الحركة والنشاط الاقتصادي وسلامة الشخص ـ بل أنه مقبول في المجال السياسي ومحرر تمامًا باعتباره مواطنًا. إنّ اللحظة الحاسمة في تاريخ العمل قد بدأت مع إلغاء شروط الملكية من أجل الاقتراع. ففي القديم، وإلى حدّ اليوم كان وضع العامل الحرّ شبيهًا جدًّا بوضع العبيد المحَرّرين الذين ما فتئ عددهم يتزايد في العصر القديم. لقد كان هؤلاء الرجال أحرارًا مماثلين في وضعهم لوضع المقيمين الغرباء، ولكنهم ليسوا مواطنين. وعلى العكس فإن عمليات تحرير العبيد القديمة، التي سادت فيها قاعدة أنّ العبد يكفّ عن أن يكون عاملًا بمجرّد أن يكفّ عن أن يكون عبدًا، وحيث بالتالي تبقى العبودية الشرط الاجتماعي للعمل، مهما كان عدد العبيد

الثورة لكي يعرضوا على الشعب شكل حكم مسبق التصور. فإنّ الشعار الشهير لتمرّد كرونشتادت، الذي كان عاملًا من العوامل في المنعرج الحاسم للثورة الروسية قد كان: السوفياتات من دون الشيوعية، وهذا كان يعني آنذاك: السوفياتات من دون الأحزاب.

إنّ الأطروحة التي تعتبر أنّ الأنظمة الكليّة تجعلنا نواجه شكلًا جديدًا من الحكم، أطروحة قد فسّرتها في مقالي Review of Politics (July, 1953). «Ideology and Terror A novel Form of Gouvernment» ويمكن أن نجد تحليلًا مفصّلًا أكثر في المقال الأحدث (Journal of Politics Fabruary1958) «Totlitarian Imperialism».

المعتوقين. لقد كان التحرير الحديث للعمل ينشد الرفع من شأن نشاط العمل نفسه، ولقد تحقق ذلك قبل أن تُمنح للعامل باعتباره إنسانًا حقوق شخصية ومدنية.

بيد أنّ تأثيرًا ثانويًا، ولكن مهمًّا لتحرير العمّال في الوقت الراهن [218] كان متمثّلًا في أنّ قطاعًا كاملًا من السكان كان بقدر ما مقبولًا فجأة في المجال العمومي، أي: أنه قد ظهر للعموم[1]، وهذا دون أن يكون مقبولًا في المجتمع في الوقت نفسه، دون أن يقوم بأي دور مسيّر في النشاطات المهمّة الاقتصادية لهذا المجتمع، وبالتالي دون أن يبتلعه المجال الاجتماعي، كما لو كان مخفيًا. إن الدور الحاسم للمظهر البسيط ولتمييز المرء لنفسه وأن يكون مرئيًا في مجال الشؤون البشرية، هو، ربّما، ليس موضحًا أحسن في أي مكان آخر منه في مسألة أنّ العمّال، حينما يدخلون مسرح التاريخ قد شعروا بأنه من الضروري اختيار زي من أزيائهم الخاصة، الذين لا يلبسون ملابس داخلية، التي استمدوا اسمهم منها طوال الثورة الفرنسية[2]. فبهذا الزي فازوا بتميز خاص بهم، وكان التميز موجهًا ضد كل الآخرين.

إن الطابع الانفعالي للحركة العمالية في بداياتها ـ وهي ما تزال في بداياتها في كل البلدان التي لم تبلغ فيها الرأسمالية نموّها التامّ، في أوروبا الشرقية مثلًا،

(1) يمكن أن توضّح حادثة من روما الإمبراطورية يوردها سينيكا حيث كم كان يُعتبر مجرّد الظهور البسيط في الحياة العامة خطيرًا، فقد اقتُرح آنذاك على مجلس الشيوخ أن يُلبِسوا العبيد زيًّا خاصًّا في الحياة العامّة بحيث يستطيع المرء تمييزهم في الحين، عن المواطنين الأحرار، ولقد رفض الاقتراح باعتباره خطير جدًّا بما أنّ العبيد يستطيعون في هذه الحالة أن يتعرفوا على بعضهم البعض وأن يصبحوا واعين بقوّتهم الممكنة. إنّ المحلّلين المحدثين كانوا يميلون، بالطبع، إلى أن يستنتجوا من هذه الحادثة، أنّ عدد العبيد كان من المفروض آنذاك، كبيرًا جدًّا، بيد أنّ الاستنتاج قد بدا فاسدًا. إنّ ما حكم الحسّ السياسي الغريزي للرومان في خصوص المظهر باعتباره خطيرًا كان المظهر بما هو كذلك، وهذا بمعزل عن عدد الناس الذين يهمهم. [انظر Westermann، مرجع مذكور، ص1000].

(2) يصف أ. صوبول A. Soboul, Journal de Psychologie Normale et Pathologique (January - March,1955) (Problèmes de travail en l'an vol II, n°1) جيّدًا جدًّا كيف حقق العمال ظهورهم الأول على مسرح التاريخ: «لا يُشار إلى العاملين بوظيفتهم الاجتماعية، بل يُشار إليهم ببساطة، بزيّهم. لقد تبنّى العمال أن يكون السروال مقفلًا على السترة، وقد أصبح هذا الزيّ خاصية للشعب: خاصية من هم من دون سراويل داخلية. . ونحن عندما نتحدث عمّن هم من دون سراويل داخليّة، يطرح Petion في المجلس يوم 10 نيسان/ أبريل 1793، فإننا لا نعني كلّ المواطنين، عدا النبلاء والأرستقراطيين، بل إننا نعني الناس الذين لا يملكون شيئًا حتى نميّزهم عن الذين يملكون». (ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.).

ولكن كذلك في إيطاليا أو إسبانيا وحتى فرنسا ـ كان ينتج عن صراعه ضد المجتمع ككلّ. ان الاقتدار العظيم الممكن الذي اكتسبته هذه الحركات في وقت قصير نسبيًا وفي الغالب في ظروف[219] صعبة جدًّا يعود إلى كونها، رغم الخطابات والنظريات، قد كانت تكوّن على المسرح السياسي المجموعة الوحيدة التي لم تكن تدافع عن مصالحها الاقتصادية فحسب، بل كانت تقود معركة سياسية حقيقية. وبعبارة أخرى، فإن الحركة العمالية، حينما ظهرت للعموم، كانت التنظيم الوحيد الذي كان فيه البشر يفعلون ويتكلّمون باعتبارهم بشرًا ـ لا باعتبارهم أفرادًا من المجتمع.

ولهذا الدور السياسي والثوري للحركة العمالية الذي من المحتمل جدًّا أنه يقترب من نهايته، فإنه من الحاسم أنّ النشاط الاقتصادي لأعضائها كان ثانويًا وقوة جاذبيتها لم تتوقّف أبدًا عند حدود مراتب الحركة العمالية. واذا استطعنا، لفترة ما، أن نظنّ أنّ الحركة ستنجح في تأسيس، على الأقلّ في داخلها، فضاء عموميًا جديدًا مع معايير سياسية جديدة، فإنّ هذه المحاولات لم تنتج عن العمل ـ لا نشاط العمل نفسه ولا التمرّد الطوباوي دائمًا ضد ضرورة الحياة ـ بل ذلك الظلم وذلك النفاق اللذين اختفيا مع تحوّل المجتمع الطبقي إلى المجتمع الجماهيري، ومع تعويض الأجر السنوي المضمون بالأجر اليومي أو الأسبوعي.

إنّ العمال اليوم لم يعودوا خارج المجتمع، إنهم أعضاؤه، وهم يعملون مثل كل شخص آخر. إنّ الدلالة السياسية للحركة العمالية هي الآن نفس الدلالة لقوى الضغط الأخرى؛ لقد انتهى الزمن الذي دام قرابة المائة سنة، والذي يمكنه تمثيل الناس ككلّ ـ فإذا ما اعتبرنا **الشعب** الجسم السياسي الفعلي، المتميز عن السكان مثلما هو متميز عن المجتمع[1] (ففي الثورة المجَرية لا يتميّز العمال بأي شكل من الأشكال عن بقية الناس؛ وما كان انطلاقًا من 1848 إلى 1918 حكرًا تقريبًا على الطبقة العاملة ـ فإنّ فكرة النظام البرلماني المؤسَّس على مجالس عوضًا عن أحزاب ـ قد أصبحت الآن مطلب كلّ الناس بالإجماع). إنّ الحركة العمالية

(1) وفي الأصل، كان لفظ «الشعب» الذي أصبح سائدًا في نهاية القرن الثامن عشر، يعني ببساطة، أولئك الذين لا يملكون شيئًا، وكما ذكر سابقًا، فإنّ طبقة كهذه من الناس المعدمين بالكامل لم تكن معروفة قبل العصر الحديث.

المتشابهة في مضمونها وأهدافها منذ البداية، قد فقدت طابعها النيابي، وبالتالي قد فقدت دورها السياسي حيث أصبحت الطبقة العاملة جزءًا لا ينفصل عن المجتمع، سواء كانت قوة اجتماعية وسياسية خاصة مثلما هو الشأن في الاقتصاديات الأكثر نموًّا في العالم الغربي، أو[220] كانت «تنجح» في تحويل السكان إلى مجتمع عمل مثل روسيا ومثلما يمكن أن يحصل في مكان آخر حتى في ظروف دول ذات أنظمة غير كليَّة، وفي ظروف يُلغى فيها حتى سوق التبادل. فإنّ اضمحلال المجال العمومي كما يُرى طيلة العصر الحديث، يمكن أن يصبح نهائيًّا فعلًا.

31

التعويض القديم للصنع بالفعل

إنّ العصر الحديث، وهو منشغل في البداية بمنتوجات ملموسة وبفوائد يمكن إثباتها، وهو مسكون بعد ذلك باشتغال دون صدام وبالاجتماع، لم يكن الأول في إدانة عدم نفع وعدم جدوى الفعل والكلام بصفة خاصة والسياسة بشكل عامّ [1]. إن الغضب والسخط الناتجين عن الإحباط الثلاثي للفعل ـ النتائج غير المتوقَّعة، والمسار الذي لا يحتمل الرجوع وفاعليه المجهولين ـ هما، تقريبًا، قديمان قدم التاريخ المكتوب. إنه، دائمًا، محاولة كبيرة لرجال الفعل وليس أقلّ من ذلك لرجال الفكر، أن يجدوا تعويضًا للفعل على أمل تجنيب مجال الشؤون البشرية العشوائية وعدم المسؤولية الأخلاقية المحايثتان لكثرة من العوامل. إن الرتابة الظاهرة للعيان للنتائج المقترحة على مدى التاريخ تشهد على البساطة الأساسية للمسألة. وإذا تحدثنا بصفة عامة، فإنّ الأمر يتعلّق بالإفلات دائمًا من كوارث الفعل باللجوء إلى نشاط يكون فيه الإنسان منعزلًا عن كلّ الآخرين، بحيث يبقى سيّد وقائعه وحركاته من البداية إلى النهاية. إنّ هذه المحاولة لتعويض الصنع بالفعل واضحة في كامل جسم البرهنة ضدّ «الديمقراطية»، التي، خصوصًا، وأنها أحسن ما نفكر فيه وأكثر منطقية، ستتحول إلى حجة ضد ما هو أساسي في السياسة.

(1) إنّ الكاتب الكلاسيكي حول هذه المسألة، يظل دومًا آدم سميث، الذي كانت الوظيفة الشرعية للحكم بالنسبة إليه، «الدفاع عن أولئك الذين لهم ملك ما، ضدّ أولئك الذين ليس لهم أية ملكية البتّة». مصدر مذكور، II 198ff، ولذكر القول، انظر: 203، II.

إن كوارث الفعل تنبثق جميعًا من الحالة البشرية للكثرة، وهي الشرط الضروري لفضاء الظهور هذا، وهو المجال العمومي. ولهذا السبب فإنّ محاولة التخلّص من هذه الكثرة تعادل دائمًا محاولة حذف المجال العمومي. والخلاص الأكثر وضوحًا وبداهة من مخاطر [221] الكثرة هو الحكم الملكي أو حكم الرجل الواحد، في تنوعاته المتعددة، منذ بداية الطغيان السافر لرجل واحد في مواجهة الكلّ، إلى الاستبداد الراعي، وإلى هذه الأنواع من الديمقراطية التي تشكّل فيها الكثرة جسمًا جماعيًا بحيث إنّ الشعب هو «كثرة في واحد» ويكوّنون أنفسهم بمثابة «ملك»[1]. إنّ الحلّ الأفلاطوني للملك الفيلسوف الذي تحلّ «حكمته» ألغاز الفعل كما لو كانت مشاكل معرفة قابلة للحلّ، هي واحدة فقط من تنوّعات - وليست البتّة الأقلّ طغيانًا - حكم الرجل الواحد. إنّ مشكل هذه الأشكال من الحكم ليس متمثّلًا في قساوتها، وهي في الغالب ليست كذلك، بل بالأحرى في كونها تعمل بطريقة جيّدة جدًّا. إنّ الطغاة، إذا كانوا يعرفون عملهم، يمكنهم أن يكونوا جدًّا «لطيفين وطيّبين في كلّ شيء»، مثل بيزيسترات الذي كان حكمه حتى في العصر القديم مقارنًا مع «العصر الذهبي لكرونوس»[2]؛ إن

---

(1) هذا هو التأويل الأرسطي للطغيان في شكل الديمقراطية .(Politics 1292 a16ff) غير أنّ الملكية لا تنتمي إلى أشكال الطغيان في الحكم، ولا يمكن أن تعرّف باعتبارها حكم رجل واحد أو ملكية. وبما أنّ الكلمتين «طغيان» و«ملكية» يمكن استعمالهما باعتبارهما مترادفتين، فإنّ الكلمتين «طاغية» و«مَلك» (basileus) تُستعملان باعتبارهما متضادتين. انظر: على سبيل المثال أرسطو: Nicomachean Ethics 1160b3, Plato Republic, 576D. وبشكل عامّ، فإنّ حكم رجل واحد لا يُحمد في العصر القديم إلّا فيما يخصّ الشؤون الخاصة أو خوض الحرب. وعادة ما يُذكر في إطار عسكري أو اقتصادي البيت الشهير من الإلياذة «Ouk agathon polykoiranié, heis koiranos esto, heis basileus». «إنّ حكم الكثيرين ليس جيّدًا، وينبغي أن يكون فرد واحد سيّدًا، وأن يكون فرد واحد ملكًا» .(ii204) (إنّ أرسطو، الذي يطبّق قول هوميروس ذاك، في كتاب الميتافيزيقا Metaphysics 1016afF، على حياة المجموعة السياسية «Politeuesthai» في معنى مجازي، هو استثناء عند أرسطو. وفي السياسة Politics 1292 a13، عندما يذكر بيت هوميروس مجدّدًا فإنه يقف ضد الكثيرين في الحكم «لا باعتبارهم أفرادًا بل جماعة»، ويعتبر أنّ هذا ليس إلّا شكلًا مقنعًا من حكم الرجل الواحد أو الطغيان). ويُستعمل، حكم الكثرة، المسمى لاحقًا polyarkhia، انعكاسيًّا في غير محلّه ليعني الارتباك في القيادة في الحرب. انظر: على سبيل المثال Thucydides vi, 72, Xenophon Anabasis vi. 10.

(2) أرسطو .**Athenian Constitution** xvi. 2. 7

تسييرهم للدولة يمكن أن يبدو لنا «مختلفًا عن الطغيان» وراعيًا تمامًا للآذان الحديثة، وخاصة حينما نسمع أنّ المحاولة الوحيدة لإلغاء العبودية في العصر القديم ـ وقد باءت بالفشل ـ كانت لبيرياندروس، طاغية كورنثة[1]. ولكن كانوا جميعًا يشتركون في إقصاء المواطنين من المجال العمومي ويحرصوا على أن ينشغلوا بأشغالهم الخاصة، بينما «يعتني صاحب السيادة بالشؤون العمومية»[2]. ومن الأكيد، أنه [222] كان ينزع إلى الاعتناء أكثر بالمعاملات الخاصة وبالقدرة والمهارة، ولكن لم يكن بإمكان المواطنين أن يروا في هذه المعاملات سوى محاولة لحرمانهم من الوقت الضروري للمشاركة في المسائل المشتركة. إنها الامتيازات البديهية الحالية للطغيان، امتيازات الاستقرار والأمن والإنتاجية، التي ينبغي أن نحذرها حتى إذا ما اقتصر الأمر على كونها تهيء لخسارة لا يمكن للاقتدار أن يتجنّبها، وحتى إذا لم تحصل المصيبة إلّا في مستقبل بعيد نسبيًّا.

إنّ الهروب من هشاشة الشؤون البشرية إلى صلابة الهدوء والنظام، هو في الواقع موقف يبدو أنه منصوح جدًّا به وأنّ الجزء الأكبر من الفلسفة السياسية منذ أفلاطون، يمكن أن يؤوّل بيسر باعتباره محاولات متعدّدة لإيجاد الأسس النظرية والطرق العملية للهروب النهائي من السياسة. وخاصية كل هذا الهروب هو مفهوم الحكم، أي: فكرة أنه بإمكان البشر أن يعيشوا معًا شرعيًّا وسياسيًّا إلّا عندما يكون البعض مكلّفين بالتسيير ويكون الآخرون مرغمين على الطاعة. إن الموضع المشترك الذي نجده بعد لدى أفلاطون وأرسطو، من أنّ كلّ مجموعة سياسية تتمثل في أولئك الذين يَحكمون وأولئك الذين يُحكَمون (وهي فكرة تتأسّس عليها بدورها التعاريف الجارية لأشكال الحكم ـ حكم الفرد الواحد أو الملكية، وحكم البعض أو الأوليجارشية، وحكم الكثرة أو الديمقراطية) يستند إلى الحذر تجاه الفعل أكثر من استناده إلى احتقار البشر، إنه ينتج عن رغبة صادقة لإيجاد معوّض للفعل أكثر من إرادة للقوة غير مسؤولة وطاغية.

ونظريًّا، فإن النسخة الأقصر والأكثر أساسية للانتقال من الفعل إلى الحكم توجد في محاورة السياسي حيث يحقّق أفلاطون هوّة ساحقة بين ضربي الفعل،

---

(1) انظر: Fritz Heichelteim **Wirtschafltsgeschichte des Altertums** (1938) I, 258.

(2) هذا ما ينقله أرسطو عن بيزيستراتوس في **Athenian Constitution** xv. 5

archein prattein «البداية» و«الإنجاز» وقد كانا مترابطين بشكل حميمي في الفكر اليوناني. إنّ المشكل كما رآه أفلاطون، كان التأكد من أن الذي يبدأ سيبقى سيد ما قد بدأه بالكامل، ولن يكون في حاجة إلى مساعدة الآخرين لينجز المطلوب. وفي مجال الفعل، فإن هذا التحكّم الأعزل يمكن بلوغه، فقط، إذا ما لم يعد الآخرون هم من نحتاج إليهم حتى يشاركوا في الغرض بموافقتهم من أجل مبرراتهم وغاياتهم الخاصة، بل يستعملون لتنفيذ الأوامر. وإذًا، من جهة أخرى، لم يسمح البادئ الذي قام بالمبادرة، لنفسه بأن ينساق في الفعل ذاته. أن نبدأ (**archein**) وأن نفعل (**prattein**) بإمكانهما، هكذا، أن يصبحا نشاطين مختلفين تمامًا، والبادئ [223] قد أصبح حاكمًا (**archōn** في المعنى المزدوج للكلمة) وهو الذي «لا يجب عليه أن يفعل (**prattein**)، إنه يحكم (**archein**) من يكونون قادرين على التنفيذ». وفي هذه الظروف، فإنّ ماهية السياسة هي «معرفة كيفية أن نبدأ وأن نحكم في الحالات الأكثر خطورة، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة المناسبة وعدم المناسبة» إنّ الفعل كهذا مقصي تمامًا وقد أصبح مجرد «تنفيذ للأوامر»(1). لقد كان أفلاطون أول من أدخل التقسيم بين أولئك الذين يعرفون ولا يفعلون، وأولئك الذين يفعلون ولا يعرفون، عوضًا عن تمفصل للفعل في بدايته واكتماله بحيث أصبحت معرفة ما نفعل وتحقيق الفعل أداءين مختلفين تمامًا.

وبما أنّ أفلاطون نفسه قد ماثل مباشرة الفصل بين التفكير والفعل، وبين الهوّة الساحقة التي تفصل الحكام عن المحكومين، فإنه من الواضح أنّ التجارب التي يستند إليها الفصل الأفلاطوني هي تجارب البيت، حيث لا يمكن أن يحصل شيء ما إذا لم يَعرف السيد ما يجب أن يُفعل، وإذا لم يعط أوامرَهُ إلى العبيد الذين ينفّذونها دون معرفة. وهنا بالفعل فإنّ من يعرف ليس في حاجة إلى أن يفعل وأنّ من يفعل في غير حاجة إلى التفكير أو المعرفة. لقد كان أفلاطون واعيًا بحقّ بأنه قد اقترح تغييرًا ثوريًا للمدينة حينما طبّق لإدارتها القواعد الصالحة عادة لبيت عائلي منظّم تنظيمًا محكمًا(2). (إنه خطأ شائع أن يؤوّل، أفلاطون كما لو أنه أراد

(1) «السياسي» 305.

(2) إنها أطروحة حاسمة في «السياسي» أنه لم يوجد أي اختلاف بين تدبير عائلة كبيرة وتدبير المدينة انظر: ص 259، بحيث ينبغي أن يهتمّ نفس العلم بالمسائل السياسية و«الاقتصادية» أو «العائلية».

إلغاء العائلة والبيت العائلي؛ إنه قد أراد، على العكس، أن يعمم هذا الصنف من الحياة حيث تشمل كلّ مواطن عائلة واحدة. وفي عبارات أخرى، فإنه قد أراد أن يُقصي من مجموعة البيت العائلي طابعها الخاصّ، ولهذا السبب فإنه قد أوصى بإلغاء الملكية الخاصة ووَضع الزواج الفردي)[1]. وبالنسبة إلى التفكير اليوناني، فإنّ العلاقات بين الحكم والمحكومين،[224] وبين الأمر والطاعة، مماثلة، بمقتضى التعريف، للعلاقة بين السيّد والعبيد، وبالتالي كانت تقصي إمكانية الفعل. وهكذا، فإنّ أفلاطون يعبّر عن أن قواعد السلوك في الوقائع العمومية ينبغي أن تشتقّ من علاقة السيد بالعبيد في نظام بيت عائلة منظّم بإحكام، لقد كان أفلاطون يعني أنه لا ينبغي أن يقوم الفعل بأي دور في الشؤون البشرية.

وإنه من البديهي أنّ النسق الأفلاطوني يمكّن من فرص أكبر بكثير في النظام الدائم للشؤون البشرية من مجهودات الطاغية لإقصاء الجميع من المجال العمومي ما عدا شخصه. ورغم أنّ كلّ المواطنين سيحافظون على مشاركة في الشؤون العمومية، فإنهم، في الواقع «سيسلكون» كما لو كانوا رجلًا واحدًا من غير حتى إمكانية انقسام داخلي، لا بل أقل من ذلك، حتى إمكانية صراعات حزبية: وفي الحكم، «فإن الكثرة تصبح واحدًا في كل اعتبار» ما عدا المظهر الجسدي[2]. وتاريخيًا، فإنّ مفهوم الحكم، ورغم أنه يستمدّ أصله من البيت العائلي ومن المجال العائلي، قد قام بدوره الأكثر حسمًا في تنظيم الشؤون العمومية وهو بالنسبة إلينا مرتبط بالسياسة بشكل ثابت. ولا ينبغي أن ينسينا هذا أنه بالنسبة إلى أفلاطون كان الأمر يتعلّق بمقولة عامة أكثر بكثير. لقد رأى فيها الوسيلة الرئيسية لتنظيم وحكم الشؤون البشرية في كلّ الجوانب. وليس هذا بديهيًا فقط في تأكيده على أنه يجب أن تُعتبر المدينة «رجلًا مضخمًا» وفي تكوينه لنظام نفسي يتبع في الواقع النظام العمومي لمدينته الطوباوية، بل هو حتى أكثر وضوحًا في المنطق العظيم الذي أدخل بواسطته مبدأ التسلط في علاقات الإنسان بنفسه. إن المقياس

---

(1) هذا واضح بالخصوص في تلك المقاطع من الكتاب الخامس من «**الجمهورية**» الذي يصف فيه أفلاطون كيف أنّ الخوف من مهاجمة الابن الخاصّ، أو الأخ، أو الأب سيحقق سلمًا عامًّا في جمهوريته الطوباوية. وبسبب مشاعية النساء، فإنه لن يعرف أحد أهله الأقربين. انظر: بالخصوص 463c - 465b.

(2) **Republic** 443 E.

الأعلى للقدرة على حكم الآخرين هو، لدى أفلاطون وفي الإرث الأرستقراطي للغرب هو القدرة على حكم المرء لنفسه. فمثلما يحكم الفيلسوف ـ الملك المدينة، فإنّ النفس تحكم الجسد والعقل يحكم الأهواء. ولدى أفلاطون نفسه فإنّ شرعية هذا الطغيان في كلّ ما يهمّ الإنسان في سلوكه تجاه نفسه وليس أقلّ من سلوكه تجاه الآخرين، يتجذّر أيضًا في المعنى الغامض لكلمة **archein** التي تعني البداية والحكم معًا؛ إنه لحاسم لدى أفلاطون كما يقول صراحة في نهاية كتاب **النواميس** ان البداية (**archē**) لها الحق في الحكم (**archein**)، وفي تقليد التفكير الأفلاطوني، فإن التشابه الأول المحدد مسبقًا لغويًا للحكم وللبداية قد أنتج اعتبار كل بداية بمثابة [225] تشريع السلطة، إلى حدود اختفاء فكرة البداية تمامًا، في النهاية من مفهوم السلطة. ومعها اختفى التصوّر الأكثر أساسية والأصلي للحرية البشرية من الفلسفة السياسية.

لقد بقي الفصل الأفلاطوني بين المعرفة والفعل، أصل كلّ نظريات التسلّط التي ليست مجرّد تبريرات لإرادة قوة لا ترد أو غير مسؤولة. وبواسطة قوة المفهوم والتنوير الفلسفي وحدها فإنّ المماثلة الأفلاطونية بين المعرفة والأمر والسلطة، وبين الفعل والطاعة والتنفيذ قد أبطلت كل التجارب السابقة وكل التمفصلات القديمة في المجال السياسي، وأصبحت متسلّطة بالكامل على إرث الفكر السياسي حتى بعد أن تكون جذور التجربة التي استمدّ منها أفلاطون مفاهيمه قد نُسيت منذ زمن طويل. وبالإضافة إلى التركيبة الأفلاطونية الفريدة للعمق والجمال التي كان ثقلها مرتبطًا ليجعل أفكاره تتخطى القرون، فإن سبب طول عمر هذا الجزء الخاص من أثره هو أنه قد قوّى تعويضه الحكم للفعل بواسطة تأويل حتى مرجحًا أكثر في عبارتي (الفعل) و(الصنع). إنه لصحيح بالفعل ـ وأفلاطون الذي أخذ الكلمة المفتاح في فلسفته، لفظة «الفكرة»، من التجارب في مجال الصنع، يجب أن يكون الأول لملاحظته أنّ القسمة بين المعرفة والفعل وهي غريبة جدًا عن مجال الفعل، الذي تتحطّم صلاحيته ومعناه حالما ينفصل الفكر والفعل، هي تجربة يومية في الصنع الذي ينقسم مساره بديهيًا إلى قسمين: في البداية إدراك الصورة أو الشكل (**eidos**) للمنتوج المقبل، وبعد ذلك تنظيم الوسائل وبداية التنفيذ.

إنّ الرغبة الأفلاطونية في تعويض الصنع للفعل من أجل إعطاء مجال

الشؤون البشرية الصلابة المحايثة للأثر وللصنع أصبحت أكثر ظهورًا عندما تمسّ مركز فلسفته ذاته أي: مذهب الأفكار. وعندما لم يكن أفلاطون منشغلًا بالفلسفة السياسية (مثلما هو الأمر في المأدبة وفي مواضع أخرى)، فإنه يصف الأفكار باعتبارها ما يبرق كثيرًا (ekphanestaton) وهي هكذا بمثابة تبدلات للجميل. وفي «الجمهورية» فقط كانت الأفكار قد تحوّلت إلى معايير وإلى مقاييس وقواعد سلوك، وهي كلها تنوعات واشتقاقات من فكرة «الخير» في المعنى اليوناني للكلمة، أي: [226] لما هو «خير من أجل» أو للملاءمة [1]. لقد كان هذا التحويل ضروريًا لتطبيق مذهب الأفكار على السياسة، وهو أساسًا لهدف سياسي، هدف نزع طابع الهشاشة عن الشؤون البشرية. لقد وجده أفلاطون ضروريًا للتصريح بأنّ الخير لا الجميل، هو أرفع فكرة. ولكن هذه الفكرة عن الخير ليست أرفع فكرة للفيلسوف الذي كان يتمنى أن يتأمّل الماهية الحقيقية للوجود، وبالتالي يخرج من الكهف العظيم للشؤون البشرية إلى السماء المشرقة للأفكار؛ والفيلسوف يعرّف كذلك حتى في «الجمهورية»، باعتباره محبًّا للجمال، لا محبًّا للخير. إنّ الخير أرفع فكرة للفيلسوف ـ الملك، الذي يتمنى أن يكون حاكم الشؤون البشرية لأنه يجب عليه أن يقضي حياته بين البشر ولا يستطيع أن يبقى تحت سماء الأفكار. وعندما يعود إلى الكهف المظلم للشؤون البشرية فقط، ليعيش مرة أخرى مع نظرائه البشر فإنه يحتاج إلى الأفكار للتسيير بمثابة معايير وقواعد يقيس بواسطتها ويجعل الكثرة المتنوّعة للأفعال والكلام البشري تنضوي تحتها مع اليقين المطلق و«الموضوعي» الذي يمكن للحرفي أن ينقاد به في صنع أسرة فردية، ويمكن للعامي أن ينقاد في الحكم عليها، وهما يستعملان معًا الأنموذج الذي لا يبلى والحاضر دومًا «فكرة» السرير عمومًا [2].

---

(1) ترد كلمة Ekphanestaton في محاورة «فيدرس» (250) باعتبارها الخاصية الرئيسية للجميل. وفي «الجمهورية» (518) تُسند خاصية مشابهة لفكرة الخير، الذي يُسمّى .phanotalon وتُشتقّ الكلمتان معًا من phainesthai «الظهور» و«البريق». وفي الحالتين تُستعمل صيغة التفضيل، ومن البديهي أنّ خاصية البريق اللامع تنطبق على الجميل أكثر من الانطباق على الخير.

(2) إنّ تصريح فارنار يايغر :Werner Jaeger paideia (1945), II, 416n «إنّ فكرة وجود فنّ أعلى للقياس وأنّ معرفة الفيلسوف للقيمة (phronesis) وهي القدرة على القياس، إنما تسري في كامل الأثر الأفلاطوني إلى نهايته». وهذا يصحّ فقط على فلسفة أفلاطون السياسية، حيث

وإنّ المزية الكبرى لهذا التحويل وتطبيق مذهب الأفكار على المجال السياسي يتمثّلان، صناعيًّا، في إقصاء العنصر الشخصي في تصور أفلاطون [227] للحكم المثالي. لقد كان أفلاطون يعرف جيّدًا أنّ مماثلته المفضلة التي استمدها من الحياة العائلية، مثل العلاقة بين السيّد والعبيد، أو بين الراعي والقطيع، ستتطلّب فضيلة شبه ـ إلهية لدى حاكم البشر لتمييزه بوضوح عن رعاياه مثلما يتميز السيد عن عبيده أو الراعي عن القطيع [1]. إنّ بناء الفضاء العمومي على شكل شيء مصنوع، على العكس كانت تحمل آثارًا مترتبة على سيادة عادية. إن تجربة في فن السياسة مثلما هو الأمر في كلّ الفنون الأخرى، حيث لا يكون العامل الحاسم في شخص الفنان أو الحرفي، بل في الشيء غير الشخصي للفنّ أو للحرفة. وفي **الجمهورية**، يطبّق الفيلسوف ـ الملك الأفكار مثلما يطبّق الحرفي قواعده ومعاييره، إنه «يصنع» مدينته مثلما يصنع النحات تمثالًا [2]؛ وفي النهاية، فإنّ في أثر أفلاطون تصبح هذه الأفكار قوانين لا تتطلّب إلّا التنفيذ فقط [3].

وفي هذا التصوّر، فإنّ ظهور نسق سياسي طوباوي الذي يمكن أن يبنى وفق أنموذج من طرف شخص ما كان قد تعلّم تقنيات الشؤون البشرية يصبح شيئًا

تعوّض فكرة الخير فكرة الجميل. وأمثولة الكهف، كما تقدّمها «الجمهورية»، هي مركز فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها، غير أنّ نظرية المثل كما عرضت فيها، ينبغي أن تفهم باعتبارها تطبيقًا على السياسة، لا باعتبارها المظهر الأصلي الفلسفي الخالص، وهو ما لا يمكن أن نناقشه هنا. إنّ اعتبار يايغر «معرفة الفيلسوف للقيم»، بمثابة Phronesis، وهو في الواقع، إشارة إلى الطبيعة السياسية وغير الفلسفية لهذه المعرفة. إنّ كلمة Phronesis، تعتبر لدى أفلاطون وأرسطو بصيرة السياسة أكثر من نظر الفيلسوف.

(1) في محاورة «**السياسي**»، حيث يتابع أفلاطون تسلسل هذه الفكرة، يستنتج متهكّمًا أنّنا، ونحن نبحث عن شخص يمكن أن يكون مناسبًا لحكم البشر تمامًا مثلما يكون الرّاعي مناسبًا لحكم قطيعهِ، وجدنا «ربًّا عوض إنسان فانٍ» (275).

(2) «الجمهورية» 420.

(3) يمكن أن يكون مهمًّا أن نسجّل التطور التالي في نظرية أفلاطون السياسية: ففي «**الجمهورية**»، تمييزه بين الحاكمين والمحكومين والعلاقة بين الخيّر والإنسان العادي، وفي «**السياسي**» يستند إلى العلاقة بين أن تعرف وأن تفعل، وفي «**القوانين**»، يعتبر أنّ تنفيذ القوانين التي لا تتغيّر هو كلّ ما يبقى لرجل الدولة، أو ما هو ضروري لاشتغال المجال العمومي. والمذهل أكثر في هذا التطور هو الخفض التدريجي في القدرات التي تتطلّبها ممارسة السياسة.

أكيدًا؛ وأفلاطون، الذي كان الأول في تصميم مخطّط لتكوين الأجسام السياسية، بقي ملهم كلّ الطوباويات اللاحقة. ورغم أنه لم تقم أي واحدة من هذه الطوباويات بأي دور ملحوظ في التاريخ ـ لأنه في الحالات النادرة التي طبّقت فيها مخطّطات طوباوية، قد انهارت بسرعة تحت ثقل الواقع، وليس في الغالب واقع الظروف الخارجية بقدر ما هو واقع للعلاقات البشرية الحقيقية التي لا يمكن السيطرة عليها ـ لقد كانت بين الطرق الأكثر فاعلية للحفاظ على تقليد تفكير سياسي وتنميته، [228] وفيه كان مفهوم الفعل مؤوّلًا عن وعي أو دون وعي، في عبارات الفعل والصناعة.

غير أنّ هناك شيئًا ما قابل للملاحظة في تاريخ هذا الموروث. وصحيح أن العنف، الذي من دونه لا يمكن أن يحصل أيّ صنع، قد قام دومًا بدور مهم في الأنساق والتصوّرات السياسية المؤسسة على تأويل الفعل في عبارات الصنع؛ ولكن إلى حدود العصر الحديث، فإنّ هذا العنصر من العنف يبقى أداتيًا، بالضبط، أي: وسيلة كانت تحتاج إلى غاية لتبريرها والحدّ منها بحيث إنّ تمجيدات العنف بما هي كذلك غائبة تمامًا من إرث الفكر السياسي السابق للعصر الحديث. وبصفة عامة، فإن هذه التمجيدات كانت مستحيلة بقدر ما كان التأمّل والعمل مفترضين ليكونا القدرتين الأعلى لدى الإنسان، وذلك لأنه في أطروحة كهذه كانت تمفصلات الحياة العملية الصنع وليس أقل من الفعل، دون أن نتحدث عن العمل، كانت تبقى هي نفسها ثانوية وأداتية. وداخل الدائرة الضيقة للنظرية السياسية، فإن النتيجة قد كانت فكرة الحكم والمسائل المرتبطة بها للشرعية وللسلطة العادلة، قد قامت بدور حاسم أكثر بكثير من تصوّر الفعل نفسه وتأويلاته. إنّ اقتناع العصر الحديث بأنه يمكن للإنسان أن يعرف، فقط، ما يفعله فحسب، وأنّ قدراته العليا المزعومة غير مستقلّة عن الفعل وأنه إذن بالأساس «إنسان صانع» وليس حيوانًا عاقلًا لكي توضّح العنف المحايث لكلّ التأويلات لمجال الشؤون البشرية حيث تظهر نفس باعتبارها دائرة صنع. ولقد كان هذا مدهشًا بالذات في سلسلة الثورات المميزة للعصر الحديث، التي كانت جميعها ـ ما عدا الثورة الأميركية ـ تظهر نفس التركيبة للحماس الروماني القديم لتأسيس جسم سياسي جديد مع تمجيد العنف

باعتباره الوسيلة الوحيدة «لصنعه». إن الرأي المأثور لماركس بأنّ «العنف هو مولّد لكلّ مجتمع قديم حامل لمجتمع جديد»، أي: لكلّ تغيّر في التاريخ والسياسة[1]، يلخّص اقتناعًا لكامل العصر الحديث ويستنتج نتائج اعتقاده المتجذّرة بأنّ التاريخ من «صنع» البشر مثلما أنّ الطبيعة هي «من صنع» الله.

[229] إنّ الإصرار والنجاح الذي يعرفه تحويل الفعل إلى ضرب من الصنع هو ما تشهد عليه بيسر لغة النظرية والتفكير السياسيان، وهو ما يجعله بالفعل مستحيلًا تقريبًا لمناقشة هذه المسائل دون استعمال مقولة الوسائل والغايات والتفكير في عبارات الأداتية. ولعلّه حتى أكثر إقناعًا أن يكون الإجماع الذي تنصحنا به الأمثال الشعبية في كلّ الألسن الحديثة من أنّ «من يريد غاية عليه أن يريد الوسائل»، وأنه «لا يمكنك إعداد عجة دون فقص البيض». ولعلّنا الجيل الأول الذي أصبح واعيًا، بالكامل، بالنتائج القاتلة المحايثة لخطّ الفكر الذي يجبر الفرد على قبول أنّ كلّ الوسائل، شريطة أن تكون ناجعة، هي مقبولة ومبرّرة لاتّباع شيء يُعتبر بمثابة غاية. غير أنه ومن أجل الهروب من هذه الدروب المطروقة للفكر، فإنه ليس كافيًا أن نضيف بعض المميّزات، مثل اعتبار أنه لا يمكن أن نعدّ كلّ الوسائل مقبولة أو أنه في بعض الظروف يمكن أن تصبح الوسائل أكثر أهمية من الغايات؛ وهذه المميّزات إما أن تقبل دون فحص كنسق أخلاقي والحثّ عليه يثبت ذلك، ولا يمكن أن تعتبر بديهية، وإما أنها تتهاوى إلى اللغة والمماثلات التي تستعملها. لأنّ الكلام عن غايات لا تبرّر كلّ الوسائل هو كلام مفارقات، ذلك أنّ تعريف غاية ما هو بالضبط تبرير الوسائل؛ والمفارقات تُظهر ألغازًا ولا تقوم بحلّها ولا تكون إذن مقنعة أبدًا. وبقدر ما نعتقد أننا نتعامل مع غايات ووسائل في المجال السياسي، فإنه لا يمكننا أن نكون قادرين على منع استعمال أيّ شخص لكلّ الوسائل لمتابعة غايات معترف بها.

(1) الشاهد من «رأس المال» [ص824]، ومقاطع أخرى من ماركس، تبيّن أنه لا يحصر ملاحظته لتمظهر القوى الاجتماعية أو الاقتصادية، وعلى سبيل المثال نذكر قوله: «في التاريخ الواقعي، فإنه من الجلي أنّ الغزو والاستعباد والسرقة والجريمة وباختصار العنف، تلعب الدور الأكبر». [ص785].

إنّ تعويض الصنع للفعل وما يصاحبه من الحظّ من شأن السياسة إلى وسيلة لبلوغ غاية مزعومة «أرفع» - في العصر القديم، فإنّ حماية البشر الأخيار من حكم الشرير عامة، وسلامة الفيلسوف خصوصًا[1]، وفي القرون الوسطى خلاص الأرواح، وفي العصر الحديث الإنتاجية والتقدم الاجتماعي - فهذا التعويض لهو قديم قدم إرث الفلسفة السياسية. وصحيح أنّ العصر الحديث هو الوحيد الذي عرّف الإنسان أولًا باعتباره «إنسانًا صانعًا»، وصانع أدوات ومنتج أشياء،[230] وهو بالتالي قد استطاع أن يتغلّب على الاحتقار والريبة اللذين كانا للإرث لكامل مجال الصنع. ولكن، هذا الإرث نفسه، بحكم مواجهته للفعل - أقلّ انفتاحًا من المؤكّد، ولكن ليس أقلّ فعليًا - قد كان مجبرًا على تأويل الفعل في عبارات الصنع وهكذا فإنه رغم ريبته واحتقاره قد أدخل في الفلسفة السياسية نزعات ورسوم أفكار كان العصر الحديث يستطيع أن يرتكز عليها. ومن هذه الجهة فإنّ العصر الحديث لم يقلب الإرث بل حرّره بالأحرى من «الأحكام المسبقة»، التي منعته من التعبير صراحة أنّ أثر الحرفي ينبغي أن يحتل مكانة أرفع من الأفكار والأفعال التي تكون مجال الشؤون البشرية. إنّ الواقع هو أنّ أفلاطون، وبدرجة أقلّ، أرسطو، قد اعتبرا الحرفيين لا يستحقون حتى أن يكونوا مواطنين مواطنة تامة، وقد كانا المبادرين لاقتراح التحكّم في السياسة وتسيير الدولة حسب تقنية الحِرَف. إنّ هذا التناقض الظاهر يبيّن بوضوح عمق المشاكل الأصلية المصاحبة في القدرة البشرية للفعل وقوة الميل إلى إقصاء المجازفات والأخطار بإدخال المقولات التي يمكن التعويل عليها أكثر. والأكثر صلابة في شبكة العلاقات البشرية، هذه المقولات المصاحبة للأنشطة التي نواجه الطبيعة بها، ونبني عالم الصناعة البشرية.

32

طابع مسار الفعل

إن استعمال الأدوات في الفعل والحظّ من شأن السياسة إلى وسيلة من أجل شيء آخر لم ينجح، فعلًا، البتة، في إقصاء الفعل، وفي وقاية كونها واحدة من

(1) فلنقارن قول أفلاطون أنّ: رغبة الفيلسوف أن يصبح حاكمًا للبشر ويمكن أن تتولّد فقط عن الخوف من أن يحكمه من هم الأسوأ «الجمهورية»، 347، مع ما يقوله أغسطينوس من أنّ: مهمة الحكم هي أن يجعل «الأخيار» قادرين على العيش أكثر أمانًا بين «الأشرار» (Epistolae 153. 6)

التجارب البشرية الحاسمة، أو في تحطيم مجال الشؤون البشرية تمامًا. ولقد رأينا سابقًا أنّ الإقصاء الظاهر للعمل في عالمنا، باعتباره المجهود المضني الذي ترتبط به كلّ الحياة البشرية، قد كانت له قبل كلّ شيء نتيجة أنّ الأثر يؤدّى الآن في ضرب العمل، ومنتجات الأثر، موضوعات الاستعمال المستهلكة كما لو كانت ثروات استهلاك بسيطة. وبالمثل، فإنّ محاولة إقصاء الفعل بسبب عدم يقينه وإنقاذ الشؤون البشرية من هشاشتها بواسطة التعامل معها كما لو كانت أو كما يمكنها أن تصبح المنتجات المنظّمة للصنع البشري [231] الذي قد نتج قبل كل شيء عن توجيه القدرة البشرية من أجل الفعل والمبادرة بمسار جديد وتلقائي، الذي سيأتي إلى الوجود من دون البشر، في موقف تجاه الطبيعة وهي إلى حدود المستوى الأخير من العصر الحديث، قد كانت إحدى القوانين الطبيعية للاكتشاف ولصناعة أشياء بمواد طبيعية. وإلى أيّ حدّ قد بدأنا الفعل في الطبيعة، بالمعنى الحرفي للكلمة، هو ربما، ما خصل توضيحه أكثر بواسطة ملاحظة حديثة وعرضية لعالم اقترح بجدية كبيرة أن: «البحث الأساسي يتحقق عندما أفعل ما لا أعرف أنني أفعله»[1].

لقد بدأ ذلك بطريقة مسالمة كفاية بواسطة التجريب الذي لم يعدّ البشر يكتفون بالملاحظة، وبالتسجيل وبالتأمّل وكل ما كانت الطبيعة في مظهرها الخاصّ، قادرة على تقديمه، بل لقد شرعوا في وضع شروط وفي إثارة المسارات الطبيعية. وبالتالي فإن ما تطور في شكل مهارة تنمو باستمرار في اندلاع مسارات أساسية كانت ستبقي افتراضية ويمكن أن لا تحصل أبدًا من دون تدخّل الإنسان، وستبلغ في النهاية فنًّا حقيقيًّا «لصنع» الطبيعة، أي: لخلق مسارات «طبيعية» هي مسارات لن توجد أبدًا من دون البشر والتي يبدو أنّ الطبيعة الأرضية غير قادرة على تحقيقها بمفردها. رغم أنّ المسارات المماثلة والمماهية يمكن أن تكون ظواهر سائدة في الكون الذي يحيط بالأرض. ومن خلال إدخال التجريب الذي فرضنا فيه على المسارات الطبيعية للأوضاع التي يفكّر فيها الإنسان والتي فرضنا فيها أنماط حقّقها الإنسان، فإننا قد تعلّمنا أخيرًا كيف «نعيد المسار الذي يحصل تحت الشمس»، أي: كيف نكسب من المسارات الطبيعية على الأرض الطاقة التي من دوننا نحن، لا يمكن أن تتطوّر إلّا داخل الكون.

---

(1) مقتطف من حوار Werner von Braun مع New York Times 16، ديسمبر 1957.

إنّ مسألة تحوّل العلوم والطبيعة حصرًا إلى علوم مسار وفي المستوى الأخير، علوم «مسار من غير رجوع»، وذلك فرضيًا من غير إمكانية العودة ومن غير إمكانية الإصلاح هي إشارة واضحة إلى أنه، ومهما كانت قوة الدّماغ الضرورية لبدايتها، فإنّ الملكة البشرية الفعلية والعميقة التي يمكنها بمفردها أن تكون سبب هذا التطوّر ليست ملكة «نظرية»، وليست تأمّلًا ولا عقلًا، بل هي القدرة البشرية على الفعل ـ لبدء مسارات دون سابق لها يبقى الخروج منها غير يقيني ولا يمكن توقّعه [232] في المجال البشري أو الطبيعي، الذي ستجري فيه.

وفي مظهر الفعل هذا ـ وهو مهم جدًّا بالنسبة إلى العصر الحديث، وإلى النموّ العظيم للقدرات البشرية تمامًا كما هو الأمر بالنسبة إلى تصوّره غير المسبوق للتاريخ والوعي به ـ، فإنّ المسارات التي تبدأ هي التي يكون الخروج منها غير قابل للتوقّع بحيث إنّ عدم اليقين، ناهيك عن الضعف الذي يصبح الخاصية الأساسية للشؤون البشرية. وهذه الخاصية التي يعرف بها الفعل كانت قد أفلتت من اهتمام العصر القديم، وهذا أقلّ ما يمكن أن نقول، لم تجد التعبير عنها المطابق لها في الفلسفة القديمة التي كان تصوّر التاريخ نفسه كما نعرفه غريبًا عنها تمامًا. إنّ التصوّر المركزي للعلمين الجديدين بالكامل للعصر الحديث، العلم الطبيعي وليس أقلّ من ذلك العلم التاريخي، هو تصوّر المسار، وإنّ التجربة البشرية الفعلية التي تؤسسه هي الفعل. ولأننا، فقط، قادرون على الفعل، وعلى بدأ مسارات خاصة بنا، فإنه بإمكاننا أن ندرك كلًّا من الطبيعة والتاريخ بمثابة أنساق مسارات. إنه صحيح أنّ هذه الخاصية للتفكير الحديث قد ظهرت أوّلًا في علم التاريخ، وهو منذ «فيكو»، قد اعتبر عن قصد «علمًا جديدًا»، بينما احتاجت العلوم الطبيعية عدة قرون قبل أن تجد نفسها مجبرة، بواسطة نتائج انتصارات نجاحاتها، على استبدال إطارها التصوّري القديم بلغة شبيهة، بشكل مدهش، بلغة العلوم التاريخية.

ورغم ما يمكن أن يكون، فإنه في بعض الظروف التاريخية فقط تظهر الهشاشة باعتبارها الخاصية الرئيسية للشؤون البشرية. ولقد كان اليونانيون يقيسون هذه الظروف بالحضور الخالد أو بالعود الأبدي لأشياء الطبيعة، كما كان همّ اليونانيين الرئيسي أن يتنافسوا وأن يصبحوا يستحقون خلودًا يحيط بالبشر، ولكن الفانون لا يمتلكونه. وبالنسبة إلى الناس الذين لا يسكنهم همّ الخلود، فإنّ مجال

الشؤون البشرية مرتبط بإبراز مظهر مختلف تمامًا، وحتى متناقض بعض الشيء، أي: ملكة الاندفاع من جديد، الخارقة للعادة التي تكون قوة بقائها وتواصلها في الزمن أرفع من الديمومة المستقرّة لعالم الأشياء الصلب. بينما كان البشر دائمًا قادرين على تحطيم أي منتوج للأيادي البشرية وقد أصبحوا قادرين، اليوم، حتى على التحطيم الممكن لما لم يصنعه الإنسان ـ الأرض والطبيعة الأرضية ـ فالبشر لم يستطيعوا البتّة ولن يستطيعوا أبدًا أن يكونوا قادرين على محو [233] ولا حتى مراقبة أقلّ المسارات بشكل أكيد التي تبدأ أثناء الفعل. إنّ النسيان نفسه والخلط اللذان يستطيعان استعادة، وبشكل ناجع، أصل هذا الفعل أو ذاك ومسؤوليته لا يتمكّنان من محو الفعل ولا من منع نتائجه. والعجز على نفي ما كان قد أنجز يصاحبه عجز يكاد يكون كليًّا على توقّع نتائج الفعل أو حتى الثقة بدوافعه(1).

وبينما تبتلع قوة مسار الإنتاج تمامًا وتستنفذ في المنتوج النهائي، فإن قوة مسار الفعل لا تستنفذ أبدًا في فعل واحد، ولكن على عكس ذلك، يمكن أن تنمو عندما تزداد نتائج الفعل. إنّ ما يدوم في مجال الشؤون االبشرية هو هذه المسارات، وديمومتها غير محدّدة، وغير مستقلّة، عن هشاشة المادة وعن فناء البشر بقدر ديمومة الإنسانية عينها، وبسبب عجزنا التامّ عن توقّع مخرج فعل ما ونهايته بشكل مؤكّد، هو ببساطة أنّ هذا الفعل يملك نهاية. إنّ مسار فعل وحيد ما يمكن أن يدوم بحذافيره عبر الزمن إلى حدّ بلوغ النوع البشري نفسه النهاية.

إنّ امتلاك الأفعال مثل هذه القدرة العظيمة على الدوام، الأرفع من كلّ منتوج آخر من صنع الإنسان، يمكن أن يكون موضوع فخر إذا كان البشر قادرين على تحمّل وزره، وهو وزر لا يمكن أن يرجع ولا يمكن توقعه، وهو ما يستمد مسار الفعل منه كلّ قوته. وأن يكون ذلك مستحيلًا هو ما كان البشر قد عرفوه دائمًا. لقد كانوا يعرفون أنّ من يفعل لا يدري جيدًا أبدًا ما ينجز، وأنه يصبح دائمًا «مذنبًا» بفعل نتائج لم ينشدها أبدًا أو حتى يتوقّعها، وأنّه لا يهمّ كم تكون

(1) «Man Weiss die Herkunt nicht man weiss die Folgen nicht... [der Wert der Handlung ist] unbekannt».

كما قال نيتشه Wille Zur Macht, n°291، وهو لا يكاد يعي أنه يردّد تشكيك فلاسفة العصر القديم في الفعل، لا غير.

نتائج فعله كارثية وغير مرتقبة فإنه لا يستطيع أن يتبرأ منها، وأن المسار الذي يبدأه لا يتحقق أبدًا في معنى واحد، في فعل واحد أعزل أو حدث، وأن معناه ذاته لا ينكشف للفاعل بل إنه ينكشف بالرجوع إلى الوراء الذي ينجزه المؤرّخ وهو الذي لا يفعل شيئًا. وكلّ هذا يمثّل سببًا كافيًا للتخلّي عن مجال الشؤون البشرية مع اليأس والاحتقار والتمسك بالقدرة الإنسانية على الحرية، التي، وهي تنتج شبكة العلاقات الشرية، تعرقل، حسب ما يبدو، حقًّا، المنتج إلى حدّ أنه [234] يبدو الضحية والمتحمل أكثر بكثير منه المنجز والفاعل لما قام به. وبعبارة أخرى، فإنه لا يظهر الإنسان في أي مكان، سواء في العمل الذي به يخضع لضرورة الحياة، أو في الصنع، التابع لمادة معطاة، لا يظهر الإنسان باعتباره أقلّ حرية منه في تلك الملكات، التي تكون ماهيتها نفسها هي الحرية، وفي ذلك المجال الذي يدين بوجوده لمخلوق ولا لشيء ولا آخر غير الإنسان.

إنه لمن المطابق لتقليد الفكر الغربي التفكير وفق هذه الوجهة الفكرية: اتهام الحرية بإيقاع الإنسان في شرك الضرورة، وإدانة الفعل، البداية التلقائية لشيء جديد، لأن نتائجه تسقط في شبكة محددة مسبقًا للعلاقات، وهي تجر معها الفاعل وذلك بشكل ثابت، وهو فاعل يبدو أنه يسلب حريته لحظة استعمالها بالذات. إنّ الخلاص الوحيد من هذا النوع من الحرية يبدو متمثلًا في عدم الفعل وفي الامتناع عن المجال الكامل للشؤون البشرية باعتباره الوسيلة الوحيدة التي يمتلكها الفرد للحفاظ على سيادته وسلامته بما هو شخص. وإذا تركنا جانبًا النتائج الكارثية لهذه التوصيات (التي لا تصبح ملموسة في نسق منسجم للسلوك البشري إلّا في الرواقية)، فإنّ خطأها الأساسي يبدو قائمًا على السيادة مع الحرية وهي مماثلة قد قُبلت دون نقاش من الفكر السياسي تمامًا مثلما هو الأمر من الفكر الفلسفي. ولو كان صحيحًا أنّ السّيادة والحرية هما نفس الشيء، فإنه بالفعل إذن، أن لا بشر بإمكانه أن يكون حرًّا، لأن السيادة، باعتبارها المثل الأعلى للسيطرة والاستقلالية المتشددة تناقض وضعية الكثرة نفسها. ولا يمكن لأيّ إنسان أن يكون صاحب سيادة، لأنّ الأرض ليست مأهولة من قبل رجل واحد، بل هي مأهولة من قبل البشر ـ وليس بسبب القوة المحدودة التي للإنسان، مثلما يعتبر الموروث منذ أفلاطون، وهي قوة تجعله تابعًا لمساعدة الآخرين. إنّ كلّ التوصيات التي على الموروث أن يوفّرها لتجاوز وضعية عدم السيادة، وكسب

السلامة المضمونة للذات البشرية، لا تهدف إلّا إلى تعويض «الضعف» الباطني للكثرة. ولكن، إذا كانت هذه التوصيات متّبعة، وهذه المحاولة لتجاوز نتائج الكثرة ناجحة، فإنّ النتيجة لن تكون كثرة سيطرة السيادة للذات بما هي سيطرة اعتباطية على كلّ الآخرين، أو مثلما هو الأمر في الرواقية، باستبدال العالم الواقعي بعالم خيالي لن يوجد فيه الآخرون بكلّ بساطة.

وبعبارة أخرى فإنّ المسألة لا تتعلّق بالقوّة ولا بالضعف كما أنّ الأمر لا يتعلّق بالاستقلال الذاتي. وفي الأنساق متعدّدة الآلهة، مثلًا، فإنّه حتى [235] الآلهة، ولا يهمّ كم هي مقتدرة، لا تستطيع أن تكون ذات سيادة؛ وإنه تحت طائلة الاعتقاد في إله واحد «الواحد فريد ووحيد تمامًا وسيكون كذلك أبدًا» تستطيع السيادة والحرية أن تكونا نفس الشيء. وفي كلّ الظرفيات الأخرى تكون السيادة ممكنة في الخيال فقط، وبثمن الواقع. ومثلما تقوم الأبيقورية على وهم السعادة عندما يُحرق امرؤ ما حيًّا في ثور «فالار»، فإنّ الرواقية تقوم على وهم الحرية عندما يُستعبد فرد ما. إنّ الوهميين يشهدون على القوة النفسية للخيال، ولكن هذه القوة تطبّق فقط بقدر ما يدوم واقع العالم والأحياء، حيث يكون الفرد ويظهر سعيدًا أو شقيًّا أو كذلك حرًّا أو عبدًا، ويمحى هذا الواقع جيّدًا إلى حدّ أنّ العالم والأحياء لا يقبلان حتى باعتبارهما مشاهدين لعرض الوهم الشخصي.

وإذا نظرنا إلى الحرية بأعين الموروث بحيث نماثلها مع السيادة فإن الحضور المتزامن للحرية مع اللاسيادة، وللقدرة على المبادرة بشيء جديد مع العجز على المراقبة أو حتى توقّع النتائج، يبدو مجبرًا لنا تقريبًا على استنتاج أن الوجود الإنساني غريب[1]. وبالنظر إلى الواقع الإنساني وبداهته الظاهرة فإنه بالفعل من قبيل الزيف تمامًا إنكار الحرية البشرية في الفعل، لأنّ الفاعل لا يبقى أبدًا سيد أفعاله كما يكون الإقرار بأنّ السيادة البشرية ممكنة بسبب

(1) إنّ هذه النتيجة «الوجودية» مدينة أقلّ بكثير مما يبدو إلى مراجعة أصلية للمفاهيم والمعايير التقليدية. وفي الواقع، فإنها ما تزال تنشط، داخل الموروث، ومع مفاهيم تقليدية، وإن كان ذلك مع شيء من روح التمرّد. إنّ نتيجة هذا التمرّد الأكثر منطقية، هي إذن عودة إلى «القيم الدينية»، بيد أنها لم تعد تملك جذورًا في تجارب حقيقية، بل هي مثل كلّ «القيم» الفكرية الحديثة، قيم تبادل، نحصل عليها، في هذه الحالة، مقابل «قيم» اليأس المتخلّى عنها.

مسألة الحرية البشرية التي لا يمكن الاعتراض عليها[1]. والسؤال الذي ينبثق إذن، هو ما إذا كانت فكرتنا أنّ الحرية واللاسيادة مانعة كل منهما للأخرى على [236] نحو مماثل لا يناقضها الواقع، أو لنقل بطريقة أخرى ما إذا كانت القدرة على الفعل لا تخفي في داخلها بعض الإمكانيات التي تمكنها من التغلّب على عراقيل اللاسيادة.

33
اللامقلوبية والقدرة على العفو

لقد رأينا أنّ **الحيوان العامل** سجين الدورة الأبدية لمسار الحياة، الخاضعة دائمًا لضرورة العمل والاستهلاك بحيث يمكن أن يفلت من هذه الوضعية بتخصيص ملكة بشرية أخرى، وهي ملكة فعل، وصنع وإنتاج، أي: ملكة **الإنسان الصانع** الذي، باعتباره صانع أدوات لا يخفّف مشقة العمل واضطرابه فقط، بل يشيّد كذلك عالمًا قابلًا للاستدامة. إن خلاص الحياة الذي يحافظ عليه العمل هو الانتماء إلى العالم الذي يحافظ عليه بالصنع. ولقد رأينا إضافة إلى ذلك أن **الإنسان الصانع**، وهو ضحية اللامعنى، و«الحطّ من كلّ القيم» واستحالة العثور على معايير صالحة في عالم تحدّده مقولة الوسائل والغايات، فقط من خلال الملكات المصاحبة للفعل والكلام والتي تنتج قصصًا ثرية بالمعنى فهي طبيعية تمامًا مثلما تنتج الصناعة أشياء استعمال. واذا لم يكن ذلك خارج اهتمامنا فإنه يمكننا أن نضيف إلى هذه الوضعيات وضعية الفكر لأنّ الفكر كذلك غير قادر على «التفكير في نفسه» خارج الظروف التي ينتجها نشاط التفكير نفسه. وما ينقذ الإنسان في كلّ حالة من هذه الحالات ـ الإنسان **بما هو حيوان عامل**، **وبما هو إنسان صانع** وبما هو مفكر ـ هو شيء مختلف تمامًا، إنه شيء يأتي من الخارج ـ لا من خارج الإنسان بشكل أكيد بل من خارج كلّ الأنشطة التي يتعلّق بها الأمر. ومن وجهة نظر **الحيوان العامل** فإن الأمر يشبه المعجزة، أن يكون

---

(1) متى كانت فخر الإنسانية تامًّا، فإنّ المأساة، أكثر من العبث، هي التي تعتبر خاصية الوجود الإنساني. إنّ ممثلها الأكبر هو كانط الذي تبقى بالنسبة إليه عفوية الفعل، والملكات، ملاصقة للعقل العملي، وهي تتضمّن قوة الحكم، وتبقى الخصال المميّزة للإنسان حتى عند سقوط فعله في حتمية القوانين الطبيعية وعدم تمكّن حكمه من اقتحام سرّ الواقع المطلق (Ding an sich). لقد كان لكانط الشجاعة لتحرير الإنسان من تبعات أفعاله مؤكّدًا على بواعثه الخالصة فقط، وقد أنقذه ذلك من فقدان الإيمان بقدرة الإنسان وعظمته الممكنة.

المرء كائنًا كذلك يعرف ويسكن عالمًا؛ ومن وجهة نظر الإنسان الصانع فإن الأمر يشبه المعجزة أي: يشبه الكشف عن الألوهية هذا المعنى يجب أن يكون له مكانًا في هذا العالم.

إن حالة الفعل ومشاكله هي حالة مختلفة تمامًا. فهنا، لا ينبثق العلاج ضد اللاعودة وعدم التوقّع للمسار الذي ينشأ نتيجة للفعل، ولا ينبثق عن ملكة أخرى وعن ملكة من الممكن أن تكون أرفع، بل إنه واحدة من إمكانات [237] الفعل نفسه. إن الخلاص الممكن لوضعية اللاعودة ـ التي لا يكون فيها المرء قادرًا على نفي ما فعله رغم أنّ المرء لم يكن قد عرف، ولم يكن بإمكانه أن يعرف ما كان يفعل ـ هو ملكة العفو. إنّ علاج عدم القدرة على التوقّع وعلى فوضى عدم اليقين فيما يخصّ المستقبل، هو علاج يوجد في ملكة تقديم الوعود والوفاء بها. إنّ هاتين الملكتين تترابطان معًا إحداهما بقدر ما تفعل الأخرى،فالعفو يمكّن من حذف أفعال الماضي، الذي تكون «خطاياه» معلّقة مثل سيف دوموكليس فوق كلّ جيل جديد؛ أمّا الملكة الأخرى التي تتمثّل في الارتباط بوعود، تمكّن من ترتيب جزر صغيرة محمية في هذا المحيط من اللايقين الذي يمثّل المستقبل، وهي جزر لا يكون أي تواصل من دونها ممكنًا، ومن دون الحديث حتى عن دوام في علاقات البشر فيما بينهم.

ومن دون أن يُعفى عنّا، ونخلّص من نتائج ما فعلنا، فإنّ قدرتنا على الفعل ستكون، كما لو أنها محبوسة في فعل فريد لا يمكن أن ننهض منه؛ وسنبقى دائمًا ضحايا نتائجه، لا نختلف في ذلك عن متعلم السحر الذي، لا يستطيع في غياب قاعدة سحرية، أن يفك السحر. ومن دون ارتباط بتحقيق الوعود، فإننا لا نستطيع الحفاظ على هوياتنا وسيُحكم علينا بالتيه من دون قوة ولا هدف، بحيث يتوه كلّ منّا في ظلمة قلبه الوحيد، وقد سقط في التباساته وتناقضاته ـ في ظلمة لا يمكن أن يبدّدها أي شيء سوى نور ينشره على المجال العمومي، وحضور الآخرين الذين يثبتون هوية الإنسان الذي يقدّم وعودًا والإنسان الذي ينجز. والملكتان تابعتان، إذن، للكثرة، ولحضور الآخرين وفعلهم، ذلك أنه لا يستطيع أي فرد أن يعفو عن نفسه كما لا يستطيع أيّ كان أن يشعر بارتباطه بوعد قطعه على نفسه؛ إنّ العفو وقطع الوعود في الوحدة، والعزلة تبقيان غير واقعيتين، ولا يمكن أن تعنيا أكثر من دور يقوم به المرء أمام نفسه.

وبما أنّ الملكتين تطابقان تمامًا الوضعية البشرية للكثرة، فإنّ دورهما في السياسة يؤسّس سلسلة مبادئ موجّهة مختلفة تمامًا عن المعايير «الأخلاقية» المحايثة لفكرة أفلاطون في الحكم. لأنّ ممارسة الحكم لدى أفلاطون هي ممارسة تقوم شرعيتها على السيطرة على الذات، تستمدّ مبادئها الموجّهة ـ التي تبرّر السلطة على الآخرين وتحدها ـ من علاقة مؤسسة بين «أنا» و«ذاتي»، بحيث تحدّد العلاقات بين الصح والخطأ مع الآخرين بالمواقف تجاه الذات،[238] إلى حدّ أنّ كامل المجال العمومي هو ما يُنظر إليه في صورة «الإنسان المضخم» للنظام الجيد بين قدرات الذّهن البشرية الفردية، للروح، والجسد. ومن جانب آخر، فإن قاعدة الأخلاق التي تؤسسها ملكتا العفو والوعد تقوم على تجارب لا يمكن لأحد أن ينجزها مع نفسه فحسب، وهي على العكس، تقوم بالكامل على حضور الآخرين. ومثلما أنّ امتداد وضروب السيادة على الذات يبرّر ويحدّد السيادة على الآخرين ـ فمثلما يحكم امرؤ نفسه سيحكم الآخرين ـ وبالتالي فإن امتداد وضروب أن يكون الفرد معفى عنه وموعودًا يحدّدان الامتداد والضروب التي يمكن أن يكون فيها الفرد قادرًا على العفو عن نفسه أو الإبقاء على وعود لا تهمّ إلّا شخصه فحسب.

ولأنّ العلاج ضدّ القوّة العظيمة وضدّ القدرة على استعادة القوة، وهي قدرة محايثة لمسارات الفعل يمكن أن تشتغل فقط في وضعية الكثرة، فإنه من الخطير جدًّا أن تُستعمل هذه الملكة في أي مجال آخر سوى مجال الشؤون البشرية. إنّ العلم الطبيعي الحديث والتقنية اللذان لم يعودا ينظران إلى المسارات الطبيعية أو يستعملانها أو كذلك يقلدانها، بل يبدوان، فعلًا، يفعلان فيها، ويظهران، في الآن نفسه، قد نقلا اللاعودة، واللاتوقّع في المجال الطبيعي، حيث لا يمكن أن يوجد أي علاج يلغي ما كان قد أنجزَ. وبالمثل فإنه يبدو أنّ أحد الأخطار الكبيرة للفعل في نمط الصنع وفي إطار مقولات الوسائل والغايات يستند في الوقت نفسه إلى الامتناع الخاص عن العلاجات المحايثة للفعل فحسب، بحيث إنّ الفرد يرتبط لا فقط بالفعل بوسائل العنف الضرورية لكل صنع، بل كذلك بإلغاء ما فعله مثلما يلغي شيئًا فاشلًا، بواسطة التحطيم. ولا شيء يظهر أكثر وضوحًا، في هذه المحاولات، أكثر من عظمة الاقتدار البشري الذي يوجد مصدره في القدرة على الفعل، والتي تبدأ دون العلاج الضروري المحايث للفعل، في تجاوز، لا الإنسان ذاته، بل الشروط التي أعطيت له فيها الحياة وتحطيمها.

لقد كان يسوع الناصري مكتشف دور العفو في مجال الشؤون البشرية. والواقع هو أنه قد أنجز هذا الاكتشاف في إطار ديني وقد عبّر عنه في لغة دينية ولا يمثّل ذلك سبب التعامل معه بأقل جدية، وفي معنى دنيوي بحت. ولقد كان في طبيعة إرثنا للفكر السياسي (ولأسباب لا يمكن كشفها هنا) أن يكون انتقائيًّا جدًّا. ومستبعدًا من التعبير تنوّعًا كبيرًا لتجارب سياسية أصلية[239] التي لا نحتاج إلى أن نكون مفاجئين بحيث نجد بينها حتى بعض طبيعة أساسية، وبعض مظاهر تعاليم يسوع الناصري التي ليست مرتبطة أساسًا بالرسالة الدينية المسيحية، والتي يوجد أصلها في تجارب حياة مجموعة أنصاره الصغيرة الضيّقة جدًّا وهم يميلون إلى تحدّي السلطات العمومية في إسرائيل. هي مظاهر تنتمي بالتأكيد إلى هذه التجارب، رغم أنها قد أهملت سبب طبيعتها المعتبرة دينية حصريًا. والعلاقة الأولية الوحيدة بالوعي بإمكانية أن يكون العفو الإصلاح الضروري للإجحاف اللازم، والذي ينتج عن الفعل يمكن أن تشاهد في المبدأ الروماني للإبقاء على المهزومين ـ وهي حكمة لا يعرفها اليونانيون ـ أو حق تخفيف عقوبة الإعدام، ومن المحتمل أن تكون من أصل روماني كذلك، وهي صلاحية لكل رجال الدولة الغربيين تقريبًا.

إنه حاسم في إطارنا أن المسيح يجزم ضد «الكتبة والفريسيين» أنه أولًا: غير صحيح أنّ الربّ وحده يملك القدرة على العفو[1]، وثانيًا: أنّ هذه القدرة لا تأتي من الربّ ـ كما لو أنّ الربّ لا البشر، سيعفو من خلال الكائنات البشرية ـ ولكن على العكس، يجب أن يُتبادل بين البشر تجاه كلّ منهم قبل أن يستطيعوا تمنّي العفو من الربّ أيضًا. إن المسيح يعبّر بطريقة أكثر جذرية. ولا يُفترض أن يعفو الإنسان في الإنجيل لأنّ الرب يعفو وينبغي أن يفعل «بالمثل»، ولكن «إذا لم يعفُ كلّ منكم من قرارة القلب» فإنّ الربّ ينبغي أن «يفعل بالمثل»[2]. وسبب التأكيد على واجب العفو

(1) وقد قيل هذا بحماس في **إنجيل لوقا**5،: 21 ـ 24 انظر: **إنجيل متى**9،: 4 ـ 6، أو مارك 10 ـ 7: 12 حيث يحقّق المسيح معجزة ليثبت أنّ «ابن الإنسان يملك السلطة على الأرض ليغفر الخطايا»، ويقع التأكيد على عبارة «على الأرض» وهذا التشديد على «سلطة الغفران»، وحتى أكثر من تحقيقه للمعجزات، هو ما يصدم الناس، بحيث «إنهم حينما جلسوا معه قد بدأوا القول فيما بينهم، من ذا الذي يغفر الخطايا كذلك؟» «**إنجيل لوقا**» 49:7.

(2) **إنجيل متى** 35:18. انظر: **إنجيل مرقس**: 11: 25: «وحينما تقفون للصلاة، اغفروا. . . ، حتى يغفر لكم أبوكم وهو في الجنة خروقاتكم كذلك» أو: «إن غفرتم للبشر خروقاتهم، فإنّ =

هو بوضوح «لأنهم لا يعرفون ما هم فاعلون»، وهذا الواجب لا يطبق على أكبر الخطايا من الجريمة والشذوذ، لأنه في هذه الحالة، لم يكن ضروريًا أن نعلّم: «وإذا أذنب [240] سبع مرات في اليوم ضدّك وعاد إليكَ سبع مرّات، وهو يقول: أنا أندم، فتعفو عنه»[1]. إنّ الجريمة وإرادة فعل الشر هما نادرتان؛ بل أكثر ندرة، ربما، من الأفعال الخيّرة، وحسب المسيح فإنّ الرب سيهتم بهما يوم الحساب الذي لا يقوم بأي دور إطلاقًا في الحياة على الأرض، والحساب الأخير لا يختص بالعفو بل بالمكافأة العادلة (**apodounai**)[2]. غير أنّ الخرق هو ما يحصل يوميًا وهو في طبيعة الفعل نفسه باعتباره يؤسّس بشكل ثابت روابط جديدة في شبكة علاقات، وهو يحتاج إلى العفو، وإلى التساهل، لكي يكون ممكنًا للحياة أن تتواصل بتحرير البشر دائمًا مما فعلوه دون علمهم[3]. وإنه بتحرير البشر لأنفسهم بشكل متبادل مما يفعلون يستطيع البشر أن يبقوا فاعلين أحرارًا، ولأنهم مهيئون دائمًا لتغيّر أفكارهم والبدء من جديد فإنه بالإمكان أن نعهد لهم بهذه القدرة الكبيرة وهي قدرتهم على بدء ما هو جديد وعلى التجديد.

= أباكم في الجنة سيغفر لكم أيضًا، ولكن إذا ما لم تغفروا للبشر خروقاتهم فإنّ أباكم لن يغفر لكم» .**إنجيل متى**، 6: 14 ـ 15. وفي كلّ هذه الأمثلة، فإنّ القدرة على المغفرة هي قبل كلّ شيء قدرة إنسانية: فالربّ يغفر «لنا ديوننا، مثلما نغفر لمن ندين لهم».

(1) **إنجيل لوقا**، 17: 3 ـ 4، من المهمّ أن نتذكّر أنّ الكلمات المفاتيح الثلاث لهذا النصّ aphienai métanoein وhamartanein، تحمل بعض الدلالات حتى في إغريقية **العهد الجديد** التي لا تنجح بعض الترجمات في نقلها بالكامل. إنّ المعنى الأصلي لـ aphienai هو «طرد» و«تحرير» لا «الغفران»، وتعني métanoein «تغيير الرأي» وبما أنها تسمح كذلك بترجمة الكلمة العبرية shuz «العودة»، «أن يعود أدراجه» لا «الندم» والمواقف العاطفية النفسية التي يشملها؛ إنّ المطلوب هو: غيّر فكركَ و«لا تخطئ مجددًا أبدًا»، وهذا هو تقريبًا مقابل التكفير. وأخيرًا، فإنّ hamartanein، هو بالفعل ما يعبّر عنه جيّدًا في الإنكليزية بـ «tress passing» باعتباره «الفشل والضّلال» لا «السقوط في الخطيئة». [انظر Heinrich Ebeling Griechisch - deutsches Worterbuch zum Neuen Testamente (1923).
إنّ الآية التي ذكرتها يمكن كذلك أن تُنقل في الترجمة المعهودة كما يلي: «وإذا أخطأ تجاهك... وعاد مجدّدًا إليكَ، قائلًا: لقد عدلتُ عن رأيي، فينبغي عليكَ أن تترك سبيله».

(2) **إنجيل متى**، 16: 27.

(3) ويبدو أنّ هذا التأويل يبرّره السياق (لوقا 17: 1 ـ 5): يقدّم المسيح كلماته بالتأكيد على عدم التمكّن من تجنّب الاعتداءات (skandala)، وهي غير قابلة للمغفرة، على الأقل على الأرض، لأنه «بئس المصير لمن كان سببًا لها! إنه من الأفضل له أن يعلق حجر الرحى حول عنقه ويلقي بنفسه في البحر، وبعد ذلك يواصل تعليم مغفرة الخروقات». (hamartanein).

وفي هذا الصدد، فإن العفو مضاد للانتقام بالضبط الذي يتحقق في شكل ردّ فعل ضد خرق أول، ومن هنا فإنه وبعيدًا عن وضع حدّ لنتائج الخطيئة الأولى، يبقى كلّ شخص مرتبطًا بالمسار، ويترك سلسلة ردّ الفعل المتضمّنة في كلّ فعل، تواصل[241] سيرها. وفي مقابل الانتقام الذي يكون ردّ الفعل الطبيعي والآلي للتجاوز، والذي يمكن أن يُنتظر بسبب لاعودة مسار الفعل، ويمكن حتى أن يُحتسب، فإنّ فعل العفو لا يمكن أن يُتوقّع أبدًا؛ إنه ردّ الفعل الوحيد الذي يفعل على شكل غير منتظَر وهكذا يحافظ رغم أنه ردّ فعل على شيء من الطابع الأول للفعل. وبعبارة أخرى، فإن العفو هو ردّ الفعل الوحيد الذي لا يكتفي بأن يكون رد فعل بل يُنجز بشكل جديد غير منتظَر، وغير مشروط بالفعل الذي أثاره، وبالتالي يحرّر من نتائجه كلًّا من الفرد الذي يعفو والفرد الذي يُعفى عنه. إنّ الحرية التي تحملها تعاليم المسيح حول العفو هي التحرر من الانتقام، الذي يحبس كلًّا من الفاعل والمنفعل في الآلية التي لا ترد لمسار الفعل، الذي بذاته، لا يحتاج أبدًا إلى بلوغ النهاية.

إنّ إمكانية العفو ولكنها ليست نقيضة بأي حال من الأحوال، هي العقاب وكلاهما يشتركان في كونهما يحاولان وضع حدّ لشيء يمكن دون تدخل، أن يتواصل باستمرار. إنه إذن، ذو دلالة حقيقية، وهو عنصر بنيوي في مجال الشؤون البشرية، أن يكون البشر عاجزين عن العفو عمّا لا يستطيعون أن يعاقبوا عليه، وأن يكونوا غير قادرين على المعاقبة على ما يظهر أنه لا يمكن العفو عنه. إنها العلاقة الحقيقية على تلك التجاوزات التي، منذ كانط، نسمّيها «الشرّ الجذريّ» والتي نعلم القليل عنها، حتى نحن الذين تعرّضنا إلى واحد من انفجاراتها القليلة في الحياة العمومية. إنّ كلّ ما نعرف هو أنه لا يمكننا أن نعاقب ولا أن نعفو عن مثل هذه التجاوزات وأنها، بالتالي، تتعالى عن مجال الشؤون البشرية وإمكانيات القدرة البشرية، وهما تحطّمانها تمامًا أينما ظهرتا. وهنا، حيث يجرّدنا الفعل نفسه من كلّ قوّة، فإننا نستطيع بالفعل أن نردّد مع المسيح: «لقد كان من الأفضل له أن تربط رقبته بحجر رحى وأن يُرمى في البحر».

وربّما يكون أفضل دليل على ارتباط العفو والفعل ارتباطًا وثيقًا مثل ارتباط التحطيم والصنع متأتيًا من هذا المظهر للعفو، حيث يبدو حذف ما وقع شاهدًا على نفس خاصية الكشف مثلما يفعل الفعل نفسه. إنّ العفو والعلاقة التي يبلورها

هو دائمًا شأن شخصي بشكل كامل (رغم أنه ليس بالضرورة فرديًا أو خاصًا) يعفى فيه عما أنجز اعتبارًا لمن اقترفه. وهذا كذلك قد كان ما أدركه المسيح «إنّ ذنوبها الكثيرة قد [242] غُفرت لأنها قد أحبت كثيرًا: ولكن من نعفو عن القليل من أفعاله فإنه يحبّ قليلًا كذلك»، ولهذا السبب فإنّ اعتقادًا يسود أنّ الحبّ وحده يملك القدرة على العفو، لأنّ الحبّ، ورغم أنه ظاهرة نادرة بالفعل في الحياة البشرية[1]، يملك قدرة لا تُضاهى على الانكشاف، ووضوحًا لا يعادل في النظر للكشف عن من هو، وذلك لأنه لا يهتمّ بالضبط، إلى درجة أنه يكون غير حاضر في العلم عمّا يمكن أن يكون الإنسان المحبوب، وما يمكن أن تكون خصاله ونواقصه مثل نجاحاته وفشله وخروقاته. إنّ الحبّ وبسبب انفعاله، يلغي البينية التي تقرب بعضنا من بعض وتفصلنا عن بعضنا البعض. وبقدر ما يدوم سحرها فإنها الوحيدة التي يمكن أن تندرج بين شخصين يحب بعضهما البعض والطفل هو النتيجة الخاصة للحب. إن الطفل، هذه البينية التي يرتبط بها المحبان الآن، والتي يشتركان فيها، هو ممثل العالم في كونه يفرّق بينهما كذلك، وهذا إشارة إلى أنهما سيدرجان عالمًا جديدًا في العالم الموجود[2]. ومن خلال الطفل فإنه كما لو أنّ المحبين يعودان إلى العالم الذي كان حبهما قد طردهما منه. ولكن هذا الانتماء الجديد إلى العالم، وهو النتيجة الممكنة والمال السعيد الوحيد الممكن لشأن الحبّ، هو، في معنى ما، نهاية الحبّ الذي يجب إمّا أن يسيطر من جديد على الحبيبين، وإما أن يتحول إلى ضرب آخر من الانتماء معًا. إنّ الحب بطبيعته ذاتها

(1) إنّ الحكم المسبق السائد الذي يعتبر أنّ الحبّ معهود في الغالب تمامًا مثلما يسود في «القصص العاطفية» يعود إلى كوننا قد تعلّمنا جميعًا ما يتعلق به، بواسطة الشعر أولًا. غير أنّ الشعراء يخدعوننا؛ إنهم الوحيدون الذين لا يكون الحبّ بالنسبة إليهم فقط تجربة حاسمة؛ بل تجربة ضرورية، وهذا يجعلهم يعتبرونها ـ مخطئين ـ تجربة كونية.

(2) ليست هذه الملكة المبدعة لعالم الحبّ مماثلة للخصب، الذي تتأسّس عليه أغلب أساطير الخلق. وعلى العكس تستقي الخرافة الأسطورية الحالية صورها بوضوح من تجربة الحبّ: يُنظر إلى السماء باعتبارها آلهة عظيمة تميل نحو آلهة الأرض التي يفصلها عنها آلهة الهواء والذي وُلد لهما والذي يحملها الآن. وهكذا فإنّ فضاء العالم المكوّن من الهواء يتولّد عن الأرض والسماء ويدمج نفسه بينهما. انظر:
A. Frankfort: The Intellectual Adventer of Ancient Man (Chicago, 1946), p18
Mircea Eliade, Traite d'histoire des religons (Paris,1953) p. 212.

غريب عن العالم، ولهذا السبب أكثر من ندرته لا يكون غير سياسي فقط بل يكون مناقضًا للسياسة، القوة الأكثر قدرة ربما من كل القوى البشرية المناقضة للسياسة.

إذن، إذا كان صحيحًا، كما اعتبرت المسيحية أن الحب فقط يمكن أن يعفو لأنه هو فقط الذي يحسن كليًّا تقدير مرتبة[243] الشخص، إلى حدّ أنه يكون دائمًا قادرًا على العفو عنه مهما كان ما فعله، فإنه ينبغي أن يبقى العفو خارج اعتباراتنا تمامًا. ولكن الحب يطابق في دائرته المحكمة الانغلاق الاحترام في المجال الشاسع للشؤون البشرية. ان الاحترام مقارنًا بالصداقة السياسية الفيليا بوليتيكي لأرسطو، هو نوع من الصداقة دون حميمية، ودون قرابة؛ إنه تقدير للشخص من خلال المسافة التي يضعها فضاء العالم بيننا، وهذا التقدير مستقلّ عن الخصال التي يمكن أن نعجب بها أو عن الإنجازات التي يمكن أن تقدّر حق التقدير. وهكذا، فإنّ الفقدان الحديث للاحترام، أو بالأحرى الاقتناع بأننا لا ندين بالاحترام إلّا لمن نعجب بهم أو لمن نقدّرهم، يمثّل علامة واضحة على نزع خصوصية الحياة العمومية والاجتماعية. وفي جميع الحالات، فإنّ الاحترام، ولأنه يخصّ الشخص وحده، كاف تمامًا لإلهام العفو عمّا فعله، احترامًا له. ولكن مسألة من هو نفسه المكشوف عنه في الفعل وفي الكلام سيبقى كذلك موضوع العفو، وهو السبب الأعمق الذي يفسّر أنه لا أحد يستطيع أن يعفو عن نفسه؛ فهنا مثلما هو الشأن في الفعل وفي الكلام بشكل عامّ، نكون تابعين للآخرين الذين نبدو لهم في فرادة عاجزين عن إدراكها بأنفسنا. فأن نكون منغلقين على أنفسنا لن نستطيع أن نعفو عن أنفسنا هو أقلّ فشل أو عدوانٍ لأنه تنقصنا معرفة الشخص الذي يكون العفو ممكنًا من أجل تقديره.

34

عدم التوقع واقتدار الوعد

على عكس العفو، الذي ـ ربما بسبب إطاره الديني، أو ربما بسبب ارتباطه بالحبّ الذي يصاحب اكتشافه ـ الذي اعتبر دائمًا غير واقعي وغير مقبول في المجال العمومي، فإنّ القدرة على الاستقرار المحايثة لملكة قطع الوعود قد اعترف بها عبر موروثنا. ويمكن أن نبحث عن جذورها في المنظومة القانونية الرومانية أو بأكملها في حصانة الاتفاقيات والمعاهدات؛أو يمكن أن نعود إلى

إبراهيم، رجل أور الذي تدل قصته بأكملها، مثلما يقول لنا الكتاب المقدس، على رغبة في التحالف بحيث إننا نعتبر أنه قد غادر بلاده لغاية واحدة وهي محاولة تجريب اقتدار الوعد المتبادل وذلك [244] في العالم الرحب إلى حدّ أنّ «الله نفسه قد وافق»، في النهاية، على اتّفاق معه. وفي جميع الحالات، فإنّ التنوّع الكبير في نظريات العقد منذ الرومان تشهد على أنّ مسألة اقتدار قطع الوعود قد احتلّت مرتبة الفكر السياسي عبر الأجيال.

إنّ عدم التوقّع الذي يبدّده فعل قطع الوعد، جزئيًّا على الأقل، ذو طبيعة مزدوجة: إنه ينبثق، بالتزامن، من «ظلمة القلب البشري»، أي: من ضعف البشر الأساسي الذين لا يستطيعون أبدًا أن يضمنوا اليوم من سيكونون غدًا، وينبثق كذلك من استحالة توقّع نتائج فعل ما وسط تجمّع متساويين حيث يكون للجميع نفس القدرة على الفعل. إنّ عدم قدرة الإنسان على التعويل على نفسه أو على الإيمان بقدرته الخاصة (وهذا نفس الشيء) هو الثمن الذي تدفعه الكائنات البشرية من أجل الحرية. واستحالة بقائهم الأسياد الوحيدين لما يفعلون، ومعرفة نتائجه والتعويل على المستقبل، هو الثمن الذي يدفعونه من أجل الكثرة ومن أجل الواقع، من أجل فرحة سكن بمعية الآخرين في عالم يضمن حضور الجميع فيه وواقعيته لكلّ فرد.

إنّ مهمة ملكة قطع الوعود هي السيطرة على هذه الظلمة المزدوجة للشؤون البشرية وهي، بما هي كذلك، الخيار الوحيد للتحكم الذي يستند إلى سيطرة الفرد على نفسه وحكمه للآخرين. إنها تنطبق بالضبط على وجود حرية قد وُهبت في حالة عدم السيادة. إنّ الخطر والفضيلة المحايثان لكل الأجسام السياسية التي تستند إلى العقود والمعاهدات، وعلى خلاف تلك التي ترتكز على الحكم والسيادة يتركان عدم توقع الشؤون البشرية وعدم القدرة على التعويل على البشر، كما هما، واستعمالهما ببساطة، كما لو كانا، الوسط، الذي تعد بداخله جزر للتوقع وترسى فيه بعض العلامات لضمان الأمان. وبمجرد أن تفقد الوعود هذه الخاصية لجزر اليقين في محيط لانعدام اليقين، وفي عبارة أخرى عندما نسرف في استعمال هذه الملَكة لكي تغطي كامل مجال المستقبل، ولكي نرسم فيه طريقًا مؤمنًا في جميع الاتجاهات، فإنها تفقد قدرتها على الربط وتصبح كامل المبادرة ضد نفسها.

ولقد ذكرنا سابقًا أن الاقتدار يتولد عندما يتجمع الناس معًا ويفعلون في وفاق، ويختفي حينما يفترقون. إنّ القوّة التي تضمن بقاءهم معًا، باعتبارها متميّزة عن فضاء المظاهر الذي يجتمعون فيه وعن القوّة التي [245] تحافظ على هذا الفضاء العمومي في الوجود، هي قوّة الوعد المتبادل، أي: العقد. إن السيادة، وهي دائمًا مريبة إذا ما طالب بها كيان معزول، كيان فردي للشخص أو كيان جماعي لأمة ما، ترتقي إلى واقع محدود عندما يرتبط بشر بالوعود إلى بعضهم البعض. إن السيادة تكمن في الاستقلالية المحدودة التي تنتج عن هذه الروابط وهي استقلالية عن عدم القابلية لتقدير المستقبل؛ وحدود هذه السيادة هي نفس الحدود المحايثة لملكة قطع الوعود والحفاظ عليها. إنّ سيادة جمع من الناس مرتبطين ببعضهم البعض ومحافَظ عليهم معًا، لا بواسطة إرادة متماهية تلهمهم جميعًا بطريقة ساحرة بل بواسطة هدف متفق عليه تكون الوعود، من أجله فقط، صالحة وملزمة، تظهر نفسها بوضوح شديد في تفوّقها المطلق على الناس الأحرار تمامًا الذين لا يربطهم أي وعد ولا يحافظ عليهم أي هدف. إنّ هذا التفوّق ينتج عن القدرة على التحكم في المستقبل كما لو تعلق الأمر بالحاضر، أي: التوسيع الضخم، توسيع المعجزات حقًّا للبعد الذي يمكن أن يوجد فيه اقتدار ناجع. إنّ نيتشه في حساسيته الخارقة للعادة تجاه الظواهر الأخلاقية، ورغم الحكم المسبق الحديث الذي كان يريه مصدر كلّ اقتدار في إرادة القوة بالنسبة إلى الفرد، قد رأى في ملكة قطع الوعد إرادة القوة بالنسبة إلى الفرد، («ذاكرة الإرادة» كما كان يقول) العلامة نفسها التي تميّز الحياة البشرية عن الحياة الحيوانية[1]. وإذا كانت السيادة في مجال الفعل والشؤون البشرية ما كانت عليه القدرة في مجال الصنع، وفي عالم الأشياء، فإنّ الاختلاف الكبير الذي يميّزهما هو أنّ الأولى لا نحصل عليها إلّا بوحدة عدد كبير من الناس، بينما لا تُدرك الثانية إلّا في العزلة.

---

(1) لقد رأى نيتشه بوضوح لا يُعَادَل، الارتباط بين السيادة الإنسانية وملكة عقد العهود، الذي جرّه إلى نظرة فريدة في القرابة بين الفخر الإنساني والوعي الإنساني. ولقد باتت النظرتان، وللأسف، منعزلتين ومن دون تأثير على المفهوم الرئيسي «إرادة القوّة»، وبالتالي فإنهما غالبًا ما تكونان غير ملاحَظتين حتى لذي أتباع نيتشه. إنهما توجدان في شذرتين من المبحث الثاني في .Zur genealogie der Moral

وباعتبار أن الاخلاق هي أكثر من مجموع العادات والأعراف ومعايير السلوك المعززة بالموروث والصالحة بواسطة الرضى، والموروث والرضى اللذان يتغيران مع الزمن، فإنها لا تستطيع أن تستند، سياسيًّا على الأقل، إلَّا على القول الفصل الذي يضاد المخاطر الضخمة للفعل بقبول العفو وبالحصول عليه، وعلى قطع وعود والوفاء بها. [246] وهذه القواعد الأخلاقية هي القواعد الوحيدة التي لا تُطبّق على الفعل من الخارج، من ملَكة تُفترض أرفع أو من تجارب خارج مناط الفعل. إنها قواعد تنتج، على العكس، مباشرة عن إرادة العيش مع الآخرين على جهة الفعل والكلام، وبالتالي فإنها بمثابة آليات مراقبة مبنية داخل ملكة الشروع في مسارات جديدة لا تنتهي. وإذا كنا من دون فعل وكلام، ومن دون تمفصل الولادة، فإننا سنكون محكومًا علينا بأن نحوم على الدّوام بعود أبدي للصيرورة؛ وبالتالي، فمن دون ملكة حلّ ما فعلنا ومراقبة المسارات التي، أهملناها، على الأقل جزئيًّا، فإننا سنكون ضحايا ضرورة آلية شبيهة جدًّا بالقوانين الملزمة، وهي بالنسبة إلى العلوم الطبيعية التي تنتمي إلى زمن يسبق زمننا، كانت تُفترض مكونة للخصائص الأساسية للمسارات الطبيعية. لقد رأينا قبل ذلك أنه بالنسبة إلى الكائنات الفانية، يكون القدر الطبيعي، الذي يدور حول نفسه ويمكن أن يكون خالدًا، لا يصدر إلَّا حكمًا بالموت. وإذا كان صحيحًا أن القدر هو الطابع غير القابل للتنازل للمسارات التاريخية، فإنه سيكون بالتالي بالفعل صحيحًا كذلك أنّ كلّ ما يُنجز في التاريخ محكوم عليه بأن يفنى.

وهذا صحيح إلى حدّ ما. وإذا تركنا الشؤون البشرية إلى نفسها فإنها تستطيع فقط، أن تتبع قانون، وهو القانون الأكثر ثباتًا والأكثر يقينًا لحياة تقضى بين الولادة والممات. إنها ملكة الفعل التي تتقاطع مع هذا القانون، لأنها تقطع الآلية الملزمة للحياة اليومية، وهي التي، كما رأينا قد قطَعت مسار الحياة البيولوجية وعكّرت صفوه. إنّ حياة الإنسان وهي تتجه نحو الموت تؤدي بالضرورة إلى الإفلاس، إلى التحطيم؛ فكلّ ما هو إنساني، لم يكن ملكه انقطاع هذا السّريان وبدء ما هو جديد. وهي ملكة محايثة للفعل كما لو أنها لتذكّر دائمًا بأنّ البشر، ورغم أنهم سيموتون، لم يولدوا ليموتوا، بل ليجدّدوا. ولكن، مثلما يكون من

وجهة نظر الطبيعة، فإنّ الحركة المستقيمة لحياة الإنسان بين الولادة والممات تشبه انحرافًا غريبًا بالنسبة إلى القانون المشترك، والطبيعي، للحركة الدورية، فإنه بالمثل من وجهة نظر المسارات الآلية التي يبدو أنها تحكم سيرورة العالم، يظهر الفعل بمظهر المعجزة. وفي لغة علمية، فإنّ «انعدام احتمال غير متناه يحصل بانتظام». إنّ الفعل هو، في الواقع، الملكة الوحيدة التي تمثّل معجزة مثلما أن يسوع [247] الناصري، الذي يمكّن لنظراته لهذه الملكة أن تُقارَن في أصالتها وفي جدتها مع نظرات سقراط في إمكانيات التفكير، ينبغي أن يكون قد عرف جيّدًا جدًّا متى كان يقارن القدرة على العفو مع القدرة الأعمّ على إنجاز معجزات، ووضعها معًا في نفس الدرجة وفي متناول الإنسان(1).

إنّ المعجزة التي تنقذ العالم ومجال الشؤون البشرية، من الإفلاس العادي، و«الطبيعي» هي في النهاية واقع الولادة، الذي تتجذر فيه ملكة الفعل «أنطولوجيا»، وبعبارة أخرى، فإنه ولادة بشر جدد والبداية الجديدة هو الفعل التي تكون قادرة عليه بفضل ولادتها. إنّ التجربة الكاملة لهذه القدرة تستطيع أن تسند الإيمان والرجاء إلى الشؤون البشرية، وهاتان الخاصيتان الأساسيتان للوجود اللتان لم يعترف العصر القديم اليوناني بهما، بإبعاد الإيمان حيث كانت ترى فضيلة نادرة جدًّا ويمكن التغاضي عنها، واعتبار الرجاء في عداد الأوهام السيئة لصندوق باندور. إنه هذا الرجاء وهذا الإيمان بالعالم اللذان وجدا دون شكّ التعبير عنهما الأكثر إيجازًا والأكثر شهرة في الكلمات القليلة التي أعلن الإنجيل فيها عن «نبأ سارّ»: «وُلد لنا طفلٌ».

(1) انظر: المقاطع الواردة في الهامش (2) ص 264: لقد أسّس المسيح نفسه الأصل الإنساني لهذه القدرة على تحقيق المعجزات في الإيمان ـ الذي تركناه خارج اعتباراتنا. وفي إطار بحثنا، فإنّ النقطة الوحيدة التي تهمّنا هي أنّ القدرة على إنجاز المعجزات لا تعتبر إلهية ـ إنه بإمكان الإيمان أن يحرّك الجبال وبإمكان الإيمان أن يغفر؛ وليس أحدهما أقلّ معجزة من الآخر، ولقد كانت إجابة الحواريين عندما طلب منهم المسيح أن يغفروا سبع مرات في اليوم: «ربّاه كبّر إيماننا».

[248] الفصل السادس

الحياة العملية والعصر الحديث

لقد وجد نقطةً ارتكاز أرخميدية، ولكنه استعملها ضد نفسه؛ ويبدو أنه قد سُمح له بأن يجدها ضمن هذا الشرط فحسب.

فرانز كافكا

35
عالم الاغتراب

ثلاثة أحداث كبيرة تهيمن على عتبة العصر الحديث وتحدّد طبيعته: اكتشاف أميركا واستكشاف الأرض بأكملها، والإصلاح الديني الذي ابتدأ، بانتزاع الممتلكات الكنسية والبابوية، وهو المسار المزدوج للانتزاع الفردي للملكية وتكديس الثروة الاجتماعية، واكتشاف التيليسكوب ونمو علم جديد يعتبر طبيعة الأرض انطلاقًا من وجهة نظر الكون. ولا يمكن أن تُعتبر هذه أحداثًا حديثة مثلما نعرفها منذ الثورة الفرنسية، ورغم أنها لا يمكن أن تُفسَّر بواسطة سلسلة سببية ما (وهذه حال كل حدث) فإنها ما تزال تحصل في استمرارية لا تنقطع، حيث توجد فيها سابقات ويمكن أن يعرف لها رواد. ولا يمكن لأي منها، بأي شكل من الأشكال، أن يدرك الطابع الفريد لانفجار اتجاهات دفينة، وهي تجمع قوتها في الظلمة قبل أن تنفجر فجأة. إنّ الأسماء التي نفكر فيها هي، غاليليو غاليليي، ومارتن لوثر وأسماء البحارة الكبار، ومكتشفي، ومغامري عصر الاكتشافات، ما تزال تنتمي إلى العالم ما قبل الحديث. إضافة إلى ذلك، فإنّ الانفعال الغريب من الجدة، الادعاء الذي يكاد يكون عنيفًا لأغلب [249] الكتّاب الكبار والعلماء والفلاسفة منذ القرن السابع عشر لأنهم رأوا أشياء لم ترَ من قبل، وفكّروا في ما لم

يُفكَّر فيه من قبل، لا يمكن أن توجد لدى أيّ منهم ولا حتى لدى غاليليو[1]. إنّ هؤلاء الرواد ليسوا ثوّارًا، ودوافعهم ونواياهم ما تزال متجذّرة فعلًا، في التقليد.

وفي أعين معاصريهم، فإنّ أكثر هذه الأحداث غرابة كان ينبغي أن يكون اكتشاف قارّات لم يسمع عنها أحد ومحيطات لم يحلم بها أيّ كان؛ ولعلّ الأكثر إدخالًا للاضطراب هو الإصلاح الديني الذي قسم المسيحية الغربية، بشكل لا يمكن إصلاحه، مع مراهنته المحايثة للأرثوذكسية، بما هي كذلك وتهديدها، للتوّ لسكون أرواح البشر؛ ومن المؤكّد أنّ الأقلّ ملاحظة قد كان إضافة أداة جديدة إلى الوسائل المهمة التي كان الإنسان يملكها بعدُ، والتي لا تنفع إلّا للنظر إلى النجوم، ورغم ذلك، فقد كانت الوسيلة الأولى العلمية المحضة التي تمّ اكتشافها. ولكن، إذا أمكننا أن نقيس زخم التاريخ مثلما نقيس المسارات الطبيعية، فإنه يمكننا أن نجد تقريبًا أنّ الحدث الذي كان تأثيره الأقلّ تسجيلًا، أي: الخطى الأولى للإنسان نحو اكتشاف الكون، قد

(1) يبدو أنّ العبارة «scienza nuova» قد وردت لأول مرّة في كتابات الرياضي الإيطالي في القرن السادس عشر نيكولو تارتاغليا Niccolo Tartaglia، الذي اكتشف علم البالستيك الجديد. وقد اعتبر أنه قد اكتشفه لأنه كان الأول في تطبيق الاستدلال الهندسي على حركة المقذوفات (وأدين بهذه المعلومة إلى الأستاذ الكسندر كويري)، وهذا على صلة وثيقة بموضوع بحثنا حيث إنّ غاليليو، في «Sidereus Nuncius» (1610)، يؤكّد على «الجدّة المطلقة» لاكتشافاته، ولكن بالتأكيد بعيدًا عن زعم هوبز أنّ الفلسفة السياسية «ليست أقدم من كتابي الخاصّ De Cive English Works, ed. Molesworth (1839), I, ix؛ أو اقتناع ديكارت بأنه لم ينجح أيّ فيلسوف قبله في الفلسفة (رسالة إلى المترجم يمكن أن تكون تصديرًا لـ «مبادئ الفلسفة»). إنّ التأكيد على الجدّة المطلقة والرفض الكامل للموروث، قد أصبحا سائديْن انطلاقًا من القرن السابع عشر. وقد شدّد كارل ياسبرز Descartes und die Philosophie, 2ed. 1948, pp61ff، على الاختلاف بين فلسفة النهضة، «Drang nach Geltung der originalen Personlichkeit»، وبين العلم الحديث حيث «das Neusein als Auszeichnung verlangte sich das Wort neu als sachliches Wertpraedikat verbreitet». يتبيّن في نفس الإطار، كم يختلف ادّعاء الجدّة من حيث المعنى في العلم عنه في الفلسفة. إنّ ديكارت قد قدّم بالتأكيد فلسفته مثلما يمكن أن يقدّم عالم ما اكتشافًا علميًا جديدًا، وهكذا فإنه يكتب حول «اعتباراته»: «إني لا أستحقّ البتة أكثر مجدًا لأني قد اكتشفتها، ليس أكثر مما يستحقّ عابر ما لأنه قد عثر لحسن الحظّ، على كنز كبير عند قدميه، كان الكثيرون قد بحثوا عنه من قبل لوقت طويل دون جدوى». La Recherche de la vérité, Pléiade ed. p669

ازدادت، بشكل ثابت، من حيث الأهمية[250] ومن حيث السرعة، إلى درجة حجب، لا فقط، توسيع الرقعة الأرضية، التي وجدت تحديدها النهائي في الحدّ من حدود الكرة الأرضية نفسها، بل كذلك المسار اللامحدود، على ما يبدو، للتكديس الاقتصادي.

ولكن هذه ليست إلّا تأمّلات مجرّدة. وفي الواقع فإنّ اكتشاف الأرض وإعداد خرائط القارات والبحار، قد تطلّب قرونًا، ولم تبلغ بداية الاكتمال إلّا الآن. واليوم فقط يتملّك الإنسان مقرّه الفاني ويجمّع الآفاق غير المتناهية، المفتوحة قديمًا، والتي كانت إغراءات وممنوعات في الكرة الأرضية التي يعرف محيطها العظيم وسطحها بالتفصيل، كما يعرف خطوط راحة يده. وفي اللحظة التي اكتشفت فيها، بالذات، شساعة المكان المتوفّر على الأرض، فإنه قد بدأ التقلص الشهير للكوكب، حتى انتهى في عالمنا (وهو نتيجة العصر الحديث، ولكنه ليس مماثلًا على الإطلاق لعالم العصر الحديث)، فإنّ كل إنسان هو ساكن للأرض بقدر ما هو ساكن وطنه. إنّ البشر الآن، يسكنون كلًّا متّصلًا بأبعاد الأرض، حيث يقع مفهوم المسافة، الذي يبقى محايثًا للتماس الأكثر صرامة للأشياء المتميزة تحت سطوة السرعة. لقد غزت السرعة الفضاء؛ ورغم أنه يجب على مسار هذا الغزو أن يتوقّف عند الحدود التي لا يمكن تخطّيها للحضور المتزامن لجسم ما في مكانين مختلفين، فإنه يجعل المسافة من دون معنى لأنه لم يعد أيّ جزء ذو معنى من حياة الإنسان ضروريًا ـ سنوات أو أشهر أو حتى أسابيع ـ لبلوغ أي نقطة على الأرض.

والأكيد أن لا شيء كان يمكنه أن يكون غريبًا أكثر بالنسبة إلى هدف المستكشفين، والقادة على امتداد بدايات العصور الحديثة من مسار الآفاق التي تنغلق على ذاتها، لقد كانوا يرحلون لكي يوسّعوا الأرض، لا لكي يقلصوها ويجمّعوها في كرة، ولم تكن لهم نية إلغاء المسافة، وهم يستجيبون إلى نداء ضفاف الشواطئ القصية. إنّ تقهقر التاريخ وحده بإمكانه أن يبيّن لنا ما هو بديهي، من أن لا شيء يبقى عظيمًا ممّا يمكن أن نقيس، فكلّ كشف يقرّب مسافات بعيدة، وبالتالي فهو يبلور التجاور حيث كانت المسافة البعيدة تسود من قبل. وهكذا فإنّ خرائط البحّارة الأول بالنسبة إلى العصر الحديث، كانت تستبق

الاختراعات التقنية التي أصبح كلّ المكان الأرضي، من خلالها، صغيرًا وفي مناط اليد. وقبل تقليص المكان وإلغاء المسافة الناتج عن السّكك الحديدية، والسفن البخارية، والطائرات، فإن تقليصًا أكثر أهمية وأكثر [251] فاعلية، قد تحقق بحيث إنّ الفكر الإنساني قادر على القياس، والتهيئة وباستعمال الأعداد والرموز والنماذج، فإنه يعرف اختصار المسافات المادية الأرضية حسب مقياس الجسد البشري، وحواسّه وذهنه. وقبل معرفة كيفية الدوران حول الكوكب وتقسيم الدائرة المعمورة منه إلى أيام وساعات، فإننا كنا قد وضعنا الكرة الأرضية في غرف جلوسنا لكي نلمسها بأيدينا ونجعلها تدور على مرأى من عيوننا.

هنالك مظهر آخر لهذه المسألة التي، كما سنرى، ستكون ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى موضوعنا. إنه في طبيعة القدرة البشرية على الاستطلاع أن تعمل فقط، إذا خلّص الإنسان نفسه من كلّ ارتباط ومن كلّ اهتمام بما هو قريب منه، وأن ينسحب مما هو مجاور له وأن يبتعد عنه. وكلما كانت المسافة كبيرة بينه وبين ما يدور حوله، سواء كان العالم أو الأرض، كلما سيكون قادرًا على التهيئة وعلى القياس وسيكون المكان الأرضي من هذا العالم الذي سيبقى له أقلّ. إنّ تقليص الأرض الحاسم كان نتيجة اكتشاف الطائرة، يعني، نتيجة ترك سطح الأرض فعلًا، وهي مسألة شبيهة برمز للظاهرة العامة من أنّ كلّ حدّ من المسافة الأرضية يمكن أن يُكتسب، فقط، بثمن وضع مسافة حاسمة بين الإنسان والأرض، وبشرط جعل الإنسان يغترب عن محيطه الأرضي المباشر.

إنّ واقعة الإصلاح الديني باعتبارها حدثًا مختلفًا تمامًا، تواجهنا بظاهرة اغتراب شبيهة، تعرّف عليها ماكس فيبر تحت اسم «الزهد في العالم»، باعتبارها المصدر العميق للعقلية الرأسمالية الجديدة، يمكن أن تكون إحدى الصّدف الكثيرة التي تجعل عدم الاعتقاد في الأشباح وفي الشياطين، وفي [روح العصر] **Zeitgeists** مما يصعب على المؤرخ. وما هو جدّ مدهش ومسبّب للاضطراب، هو التماثل في الاختلاف التامّ. لأنّ هذا الاغتراب في العالم لا يملك شيئًا يفعله، لا في مقصده ولا في مضمونه، مع الاغتراب تجاه الأرض المحايث للاكتشاف وتملّك الأرض. وإضافة إلى ذلك، فإنّ الاغتراب في العالم الذي بيّن ماكس فيبر في بحثه الشهير واقعيته التاريخية ليس حاضرًا فحسب في الأخلاق الجديدة التي انبثقت عن

محاولات لوثر وكالفين لتجديد الإيمان المسيحي وحزم توقهُ إلى الماوراء؛ إنه حاضر بالمثل، وإن كان في مستوى جدًّا مختلف، في انتزاع الأملاك في الأرياف الذي كان النتيجة غير المنتظرة لانتزاع أملاك الكنيسة، وباعتباره كذلك، [252] العامل الأكبر الوحيد لانهيار النظام الإقطاعي[1]. وإنه، بالطبع، دون جدوى أن ننظر حول ما كان يمكن أن يكون تطوّر اقتصادنا من دون هذا الحدث الذي وجّه الغربيون تأثيره إلى نموّ كانت فيه الملكية بأكملها قد حُطّمت في مسار تملّكها وكل الأشياء قد ابتلعت في مسار إنتاجها، وقد قوّض استقرار العالم في مسار تغيّر أبدي. غير أنّ مثل هذه التنظيرات ذات معنى باعتبارها تذكّرنا بأنّ التاريخ هو مسألة أحداث لا مسألة قوى أو أفكار ذات سريان متوقع. إنها تنظيرات بطالة وحتى خطيرة حينما تُستعمل بمثابة حجج ضدّ الواقع وحينما يُقصد بها الإشارة إلى احتمالات إيجابية وبدائل، بما أنها غير قابلة للعدّ بمقتضى التعريف، وبما أنه تنقصها المباغتة الملموسة للحدث، ولا تعوض إلّا بالمرجح. وهكذا، فإنها تبقى محض أشباح ولا يهمّ الكيفية التي يمكن أن تُقدَّم بها.

ولتجنّب سوء تقدير القوّة التي اكتسبها هذا المسار بعد عدّة قرون من النموّ من دون عوائق تقريبًا، فإنه سيكون أفضل أن نفكّر في ما يُسمى «المعجزة الاقتصادية» لألمانيا بعد الحرب، وهي معجزة في علاقة مع نسق مرجعيات قد تجاوزه الزمن. إنّ مثال ألمانيا يبيّن بوضوح جيد أنه في الوضعيات الحديثة، يُفضي انتزاع أملاك الناس، وتحطيم الأشياء واكتساح المدن، يُفضي في النهاية إلى إثارة مسار، لا نقول إنه مسار إعادة تركيز، بل هو مسار تكديس ثروة أكثر سرعة وأكثر نجاعة، شرط أن يكون البلد حديثًا إلى درجة الإجابة في عبارات

(1) وليس هذا إنكارًا لأهمية اكتشاف ماكس فيبر لعظمة القوة التي تنتج عن الاعتقاد في الماوراء الموجّه نحو العالم. «cf Protestant Ethics and the Spirt of Capitalism», in Religionssoziologie, 1920, vol I. ويجد فيبر في الأديرة أثر روح العمل البروتستنتية في بعض ملامح الأخلاق، وفعلًا، فإنه يمكن للمرء أن يجد البذرة الأولى لهذه المواقف في التميز الشهير الذي يحققه أوغسطينيوس بين frui وuti! بين أشياء هذا العالم التي يمكن للمرء أن يستعملها دون التمتع بها، وتلك الأشياء الموجهة لعالم مستقبلي والتي يمكن التمتع بها لذاتها. إنّ نموّ سلطة الإنسان على أشياء هذا العالم ينتج في كلّ حالة عن المسافة التي يرسمها الإنسان بين نفسه والعالم، أي: عالم الاغتراب.

مسار الإنتاج. لقد حصل في ألمانيا تحطيم محض عوَّض المسار الشديد للحطّ من شأن أشياء هذا العالم، الذي يخصّ اقتصاد الهدر [253] الذي نعيش فيه. إنّ النتيجة هي نفسها تقريبًا: ازدهار كبير لا يكون تابعًا لوفرة الخيرات المادية ولا لأي شيء مستقرّ ومعطى، بل يتبع مسار الإنتاج والاستهلاك نفسه. وفي الظروف الحديثة، ليس التحطيم هو الذي يسبّب الإفلاس بل الحفظ، لأنّ دوام الأشياء المحفوظة هي ذاتها أكبر عائق أمام مسار التعويض الذي يكون تسارعه هو كلّ ما يبقى من الثابت عندما يبلور هيمنته[1].

لقد رأينا سابقًا أنّ الملكية، باعتبارها متميّزة عن الثروة والتملّك، تشير إلى الامتلاك الخاصّ لجزء من عالم مشترك، وأنها بالتالي الشرط السياسي الأكثر أساسية للانتماء إلى العالم. وبالمثل، فإنّ انتزاع الملكية والاغتراب عن العالم يلتقيان. ولقد بدأ العصر الحديث، في مقابل نوايا كلّ الممثّلين في الدراما، بدأ بتغريب بعض طبقات السكان عن العالم، ونحن نميل إلى إهمال الأهمية الرئيسية لهذا الاغتراب لأننا نركّز دائمًا على طابعها الزمني ولأننا نماثل بين لفظ الزمنية والانتماء إلى العالم. غير أنّ الزمنية باعتبارها حدثًا ملموسًا تاريخيًّا لا تعني سوى الفصل بين الكنيسة والدولة، وبين الدين والسياسة، وهذا، من وجهة نظر دينية، يؤدي إلى عودة إلى الموقف المسيحي الأول لـ «إرجاع ما لقيصر إلى قيصر وما هو لله إلى الله» أكثر من خسارة الإيمان وتجاوزه أو اهتمام جديد ومؤكّد بأشياء هذا العالم.

إنّ فقدان الإيمان الحديث، ليس في الأصل، دينيًّا، ـ ولا يمكن أن نرجعه إلى الإصلاح الديني ولا إلى الإصلاح الديني المضادّ، وهما الحركتان الدينيتان

(1) إنّ التفسير الذي يقدَّم في أغلب الأحيان لانبعاث ألمانيا المفاجئ ـ وهو كونها لم تتحمل عبء ميزانية عسكرية ـ مخادع وذلك لسببين اثنين: أولًا: لقد كان على ألمانيا أن تدفع، لعدة سنوات، كلفة الاحتلال، التي كانت معادلة تقريبًا، لميزانية عسكرية بأكملها. وثانيًا: أنه يُعتبر في منظومات اقتصادية أخرى، أنّ إنتاج الحرب بمثابة عامل رئيسي لازدهار ما بعد الحرب. وإضافة إلى ذلك، فإنّ النقطة التي أودّ التوقف عندها، يمكن أن توضّح جيّدًا بطريقة مماثلة بواسطة الظاهرة السائدة والغريبة فعلًا المتعلقة بأن الازدهار مرتبط بطريقة حميمية، بالإنتاج «غير المجدي» لوسائل تحطيم خيرات منتجة لكي تُهدر أو ـ وهذا في الحالة السائدة ـ بتحطيمها لأنها تصبح غير مواكبة للعصر عاجلًا.

الكبيرتان للعصر الحديث ـ ولا يتوقّف مداهما البتة عند حدود الدائرة الدينية. وإضافة إلى ذلك، وحتى إذا قبلنا أنّ العصر الحديث قد بدأ مع تجاوز كسوف، مفاجئ وغير قابل للتفسير،[254] وحجب الاعتقاد في الماوراء، فلن يتّبع ذلك بأيّ وسيلة أنّ هذا الاختفاء قد قذف بالإنسان في العالم من جديد. وعلى العكس، تبيّن البداهة التاريخية، أنّ المحدثين لم يُقذفوا في هذا العالم بل قذفوا في أنفسهم. إنّ النزعة الأكثر إلحاحًا من بين النزعات الملحة في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، وربّما مساهمتها الأكثر أصالة في الفلسفة قد كانت الاهتمام الحصري بالأنا، باعتبارها متميّزًا عن النفس وعن الذات، وعن الإنسان بشكل عامّ، ومحاولة لاختزال كلّ التجارب في العالم تمامًا مثل التجارب مع الكائنات البشرية الأخرى، إلى تجارب بين الإنسان ونفسه. إن عظمة اكتشاف ماكس فيبر حول أصول الرأسمالية تتمثل، بالضبط، في تبيينه أنّ نشاطًا دنيويًا عظيمًا، بكل دقة، ممكن من غير أيّ انشغال بالعالم ولا أيّ تمتّع به، ولهذا النشاط، على العكس، دافع عميق للانهماك بالذات والعناية بها. وليس اغتراب الأنا، كما كان ماركس يعتقد[1] هي خاصية العصر الحديث، بل هي الاغتراب عن العالم.

(1) وهنالك عدّة إشارات في كتابات ماركس الشابّ إلى أنه لم يكن يجهل تمامًا انعكاسات الاغتراب تجاه العالم في الاقتصاد الرأسمالي. وهكذا، فإنه في مقال مبكر يعود لسنة 1842 «Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz». انظر: Marx - Engels Gesamtausgabe, Berlin, 1932, Part1, Vol I, pp266ff، ينقد قانونًا ضدّ السرقة وذلك فقط لأنّ التضادّ الشكلي بين المالك والسارق يترك جانبًا «الحاجات البشرية» ـ ذلك أنّ حاجة السارق الذي يستعمل الحطب أشد من المالك الذي يبيعه ـ وبالتالي فإنه ينزع عن البشر الطابع الإنساني بالمعادلة الملتبسة، بمثابة مالكي الحطب، بين مستعمله وبائعه، وكذلك لأنّ الحطب نفسه ترفع عنه طبيعته. إنّ قانونًا لا يرى في البشر إلّا مالكي ثروة ما، يعتبر الأشياء، بمثابة أملاك فقط، وهذه بمثابة أشياء للتبادل فقط، لا باعتبارها أشياء استعمال. ومن المحتمل أنّ فكرة اعتبار الأشياء قد تجرّد من طبيعتها حينما تستعمل للتبادل، هي من اقتراح أرسطو على ماركس، فلقد بيّن الأول أنه رغم أنّ حذاء ما يمكن أن يُرغب فيه إما للاستعمال وإمّا للتبادل، فإنه من المعاكس لطبيعة الحذاء أن يحصل تبادله، «لأنّ الحذاء لا ينتج لكي يكون شيئًا للمقايضة» ..Politics 1257 a8 ولنقل إنّ تأثير أرسطو على أسلوب تفكير ماركس يبدو لي تقريبًا بمثابة طابع مميز وحاسم تمامًا مثلما كان تأثير فلسفة هيغل. بيد أنّ دور مثل هذه الاعتبارات العرضية صغير في أثره، الذي يبقى متجذّرًا بحزم في النزعة الذاتية المغالية في العصر الحديث. وفي مجتمعه المثالي، حيث سينتج البشر باعتبارهم كائنات بشرية، سيكون الاغتراب تجاه العالم، أكثر حضورًا مما كان عليه من قبل، لأنه بإمكانهم، عندئذ، أن يكونوا قادرين على موضعة (vergegenstandlichen) فرديتهم وخصوصيتهم، لتأكيد كينونتهم =

إنّ انتزاع الأملاك المتمثّل في حرمان بعض المجموعات من مكانها [255] في العالم، وتعريضها دون دفاع عن نفسها، لمتطلّبات الحياة، قد خلق، كلًّا من التكديس الأصلي للثروة وإمكانية تحويلها إلى رأسمال بواسطة العمل. ولقد كوّن هذا شروط انبثاق اقتصاد رأسمالي. وهذا النموّ، الذي بدأ بانتزاع الأملاك وتغذّى منه، كان ينبغي أن يبلغ زيادة عظيمة في الإنتاجية البشرية، وكان واضحًا منذ البداية، لقرون قبل الثورة الصناعية. إنّ الطبقة العاملة الجديدة التي كانت تعيش، حرفيًّا، من اليد إلى الفم، كما يقال، قد كانت خاضعة، مباشرة، إلى عبودية ضرورات الحياة[1]، ولكن كانت في الوقت نفسه مغتربة عن كلّ العنايات والانشغالات التي لم تكن تنتج، مباشرة، عن مسار الحياة نفسه. وما كان محرّرًا في المستويات الأولى من أوّل طبقة عاملة حرّة في التاريخ كان القوّة المحايثة لـ «قوّة العمل»، أي: المحايثة للوفرة الطبيعية البسيطة للمسار البيولوجي، وهي، مثل كلّ القوى الطبيعية ـ للتكاثر كما للعمل ـ توفّر، بسخاء، زيادة أعلى بكثير من إعادة الإنتاج الضرورية لتغطية الخسائر. وما يميّز هذا النموّ في بداية العصر الحديث هو أنّ انتزاع الأملاك وتكديس الثروة لم ينتجا، ببساطة، عن ملكية جديدة ولم يوصلا إلى إعادة توزيع جديد للثروة، بل أُدخلا في المسار لكي تولّد انتزاعات أخرى، وإنتاجية أكبر، وأكثر تملّكًا.

وفي عبارات أخرى، فإنّ تحرير قوّة العمل بما هي مسار طبيعي لم تبق منحصرة في حدود بعض طبقات المجتمع، ولم يتوقّف التملّك مع تلبية الحاجات والرغبات. إنّ تكديس رأس المال، لم يُنتج، إذن، الركود الذي نعرفه جيدًا للإمبراطوريات الغنية جدًّا قبل العصر الحديث، بل انتشر في كامل المجتمع لكي يفجّر سيلًا للثروة لم يفتأ يتضخم. ولكن هذا المسار، وهو بالفعل، «مسار حياة المجتمع»، كما اعتاد ماركس تسميته، والذي يمكن أن تُقارَن قدرته على إنتاج

الحقيقية وتفعيلها: «Unsere Produktionen waren ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete Aus den Eszerptheften (1844-1845) Gesamtausgabe,1, vol III, pp546 - 547.

(1) هذا، بالطبع، جدّ مختلف عن الظروف الحاضرة حيث أصبح العامل اليومي يُعدّ عاملًا يكسب أجرًا أسبوعيًّا، وفي مستقبل محتمل غير بعيد جدًّا، فإنّ الأجر السنوي المضمون سوف يُزيح هذه الظروف الأولى تمامًا.

الثروات، فقط مع خصب المسارات الطبيعية حيث يكفي خلق رجل واحد وامرأة واحدة للإنتاج، وذلك عبر التكاثر عدد مُعطى من الكائنات البشرية، ويبقى مرتبطًا بمبدأ الاغتراب في علاقة بالعالم [256]. ويمكن أن يستمر المسار، فقط، شرط أن لا يسمح بتدخّل أيّ استدامة ولا أي استقرار لهذا العالم، وأن يُعاد إدخال كلّ أشياء هذا العالم بسرعة متزايدة، وكلّ منتوجات مسار الإنتاج. وبعبارة أخرى، فإنّ مسار تكديس الثروة، كما نعرفه، والذي يحرّكه مسار الحياة ويحرّك، هو، الحياة البشرية، يكون ممكنًا فقط، إذا ضحّى الإنسان بعالمه وبانتمائه إلى العالم.

إنّ المستوى الأول لهذا الاغتراب قد طُبع بقسوته وبالبؤس والخصاصة، وقد فُرض كلّ ذلك على عدد في نموّ متزايد «للفقراء العاملين» الذين حرمهم انتزاع الأملاك من الحماية المزدوجة للعائلة والملكية، أي: حرمهم من التملّك العائلي الخاصّ لمساحة صغيرة من العالم، وهو، قد حمى إلى حدّ العصر الحديث، مسار الحياة الفردي ونشاط العمل الخاضع لضروراته. ولقد بلغ البشر المستوى الثاني عندما أصبح المجتمع خاضعًا لمسار الحياة الجديد، كما كانت العائلة خاضعة له من قبل. ولقد أعطت الطبقة الاجتماعية لأعضائها الحماية التي كانت العائلة توفّرها، قديمًا، لأفرادها، ولقد أصبح التكافل الاجتماعي معوّضًا ناجعًا جدًّا للتكافل الطبيعي الذي يحكم الوحدة العائلية. وإضافة إلى ذلك، فإنّ المجتمع ككلّ، باعتباره «ذات جماعية» لمسار الحياة، لم يعد كيانًا غير ملموس، أي: «الخرافة الشيوعية» التي احتاجها الاقتصاد الكلاسيكي. ومثلما كانت وحدة العائلة قد تماثلت مع التملكّ الخاصّ لقطعة من العالم، أي: مع ملكيتها، فإنّ المجتمع قد تماثل مع ملكية ملموسة، علمًا وأنها قطعة من الملكية. إنّ أرض الدولة الأمة، التي إلى حدود انهيارها في القرن العشرين، قد عوّضت لجميع الطبقات البيت العائلي باعتباره ملكية فردية، التي حرمت منها طبقة الفقراء.

إنّ النظريات العضوية للقومية، وخاصة المنتمية إلى أوروبا الوسطى، تستند كلها إلى تماثل الأمة والعلاقات بين أعضائها مع العائلة والعلاقات العائلية، لأنّ المجتمع يصبح معوّضًا للعائلة، ويُفترض أن يسيّر «الدمّ والتراب» العلاقات بين أعضائها؛ ويصبح تجانس السكان وتجذّرهم في تراب أرض ما مطالب الأمة الدولة في كلّ مكان. غير أنه، وبينما لطّف النموّ، من دون شكّ، القسوة والبؤس

فإنه لم يكن ذا تأثير على مسار انتزاع الملكية والاغتراب عن العالم، بما أنّ الملكية الجماعية هي بالذات تناقض في الألفاظ.

[257] إنّ انحطاط النسق القومي الأوروبي، والتقلص الاقتصادي والجغرافي للأرض، الواضح إلى حدّ أنّ الازدهار أو الانحسار سيصبحان ظاهرتين عالميتين وتحوّل الإنسانية إلى حدّ عصرنا، كان فكرة مجرّدة أو مبدأ موجّهًا للإنسانويين فقط، في كيان موجود فعلًا يحتاج أعضاؤه في أكثر النقاط ابتعادًا عن بعضها من الأرض، إلى وقت أقلّ حتى يلتقي أكثر مما كان يحتاجه أعضاء أمة في جيل سابق ـ وهذا يطبع بدايات المستوى الأخير في هذا التطوّر. ومثلما عوّضت العائلة وملكيتها بعضوية الطبقة والتراب الوطني، فإنّ الإنسانية تبدأ في تعويض المجتمعات القومية ويعوّض كوكب الأرض بالأراضي الدولية. ولكن مهما جلب المستقبل، فإنّ مسار الاغتراب عن العالم، قد بدأ بانتزاع الملكية وقد طُبع بتقدّم في نموّ دائم للثروة، يمكن أن يتخذ، فقط، حتى أكثر النسب جذرية إذا ما سُمح باتّباع قانونه الخاص المحايث له، لأنّ البشر لا يستطيعون أن يصبحوا مواطنين في العالم مثلما يكونون مواطنين في بلدانهم، ولا يستطيع البشر الاجتماعيون أن يمتلكوا بشكل جماعي مثلما تمتلك العائلة وأفراد البيت الواحد ملكهم الخاصّ. لقد حقّق انبثاق المجتمع الانحطاط المزامن للمجال العمومي وللمجال الخاصّ. غير أنّ أفول العالم العمومي المشترك، وهو جدّ حاسم بالنسبة إلى عزلة إنسان الجمهور، وجدّ خطر في تكوّن عقلية من لا عالم له لحركات جمهور الأيديولوجيا الحديثة، قد بدأ مع خسارة ملموسة أكثر لتقاسم امتلاك خاص في العالم.

36

اكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدية

«مذ وُلد الطّفل (المسيح ـ هـ. ع) في المعلف، فإنه لم يحصل ربمّا، شيء مهمّ بأقلّ صخب»، هذه هي الكلمات التي قدّم بها واتهيد غاليليو اكتشاف المنظار على مستوى «العالم الحديث»[1]، ولا شيء في هذه الكلمات هو مبالغة. ومثل الولادة في المعلف، وهي لم تكن تعني نهاية العصر القديم، بل بداية شيء جديد

(1) A.N. Whitehead, Science and the Modern World (Pelican, ed, 1926, p12)

بشكل غير مرتقب وغير متوقّع إلى درجة أنه لا أمل ولا خوف كان يمكن أن يستبقه، وهذه النظرات الأولى التي تلقى على [258] الكون بواسطة وسيلة هي، في الوقت نفسه، متكيّفة مع حواسّ الإنسان وموجّهة نحو كشف ما كان ينبغي أن يُفلت منها إلى الأبد. هي نظرات كانت ستؤسّس عالمًا جديدًا تمامًا وكانت تحدّد مجرى أحداث أخرى، هي صحبة صخب أكبر بكثير، كانت ستفتتح العصر الحديث. وفيما عدا الوسط الصغير من حيث العدد وغير المهم سياسيًّا، ذوي المعرفة الكبيرة ـ من فلكيين وفلاسفة ولاهوتيين ـ لم يسبب المنظار أي انفعال، فلقد اتجه الاهتمام العمومي إلى الاستدلال الغاليلي المدهش لقوانين سقوط الأجسام، الذي اعتبر بداية العلم الطبيعي الحديث (رغم أنه من الممكن أنها بنفسها، من غير أن تحوّل فيما بعد مع نيوتن القانون الكوني للجاذبية ـ الذي يبقى واحدًا من أكبر الأمثلة على التأليف الحديث بين الفلك والفيزياء ـ فإنها كانت قد وجّهت العلم الجديد نحو طريق الفيزياء الفلكية). وذلك لأنّ ما يميّز بوضوح أكبر رؤية العالم الجديد، لا فقط عن رؤيته في العصر القديم، أو في القرون الوسطى، بل كذلك عن التعطّش الكبير للتجربة المباشرة في عصر النهضة، كان الإقرار بأنّ نفس نوع القوة الخارجية ينبغي أن تكون ظاهرة في سقوط الأجسام الأرضية وفي حركات الأجسام السماوية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ جدّية اكتشاف غاليلي قد كانت قريبة جدًّا من عمل علاقته بسابقيه وأسلافه. ولم تضع التأمّلات الفلسفية لنقولا دا كوزا وجيوردانو برونو، تصوّر العالم المتناهي والمتمركز حول الأرض الذي حمله البشر منذ قرون موضع الشك، فقط، بل الخيال الرياضي للفلكيين لكوبرنيك وكبلار. ولم يكن غاليليو، بل كان الفلاسفة هم الأوائل في إلغاء الثنائية بين أرض واحدة، وسماء واحدة من فوقها، ورفع الكوكب، كما كانوا يفكّرون، إلى «منزلة الكواكب النبيلة» وإيجاد مستقر لها في كون خالد وغير متناه[1]. ويبدو أنّ الفلكيين لم يحتاجوا إلى منظار ليقرّوا ـ وعلى عكس التجربة

(1) أعتمد هنا العرض الحديث الممتاز لتداخل تاريخ الفلسفة والفكر العلمي في «ثورة القرن السابع عشر» لألكسندر كويري
A. Koyré, (From the closed World to the infinite Universe (1957) p. 43 ff.

الحسية ـ جملة، أنه ليست الشمس تدور حول الأرض، بل الأرض هي التي تدور حول الشمس. وإذا نظر المؤرّخ في هذه البدايات مع كلّ الحكمة وكلّ الأحكام المسبقة اللتين يحققهما التريث فإنه يميل إلى استنتاج أنه لم تكن هناك حاجة لإثبات خبريّ لإلغاء نسق بطلميوس. فما كان مطلوبًا، هو بالأحرى [259] الشجاعة الفكرية لإتّباع المبدأ القديم والقروسطي للبساطة في الطبيعة ـ حتى إذا ما قادت إلى مناقضة التجربة الحسية ـ والصلابة الكبيرة لخيال كوبيرنيكوس التي رفعته من الأرض ومكّنته من النظر إلى هذا الكوكب كما لو كان يسكن الشمس. ويشعر المؤرخ أنّ استنتاجاته مبرَّرة حينما يعتبر أنّ اكتشافات غاليليو قد سبقتها «عودة إلى أرخميدس»، وهي عودة قد تحقّقت فعلًا منذ عصر النهضة. ولقد كان مؤكّدًا أن نلاحظ أنّ ليوناردو قد درّس أرخميدس بشغف وبالإمكان تسمية غاليليو تلميذًا له[1].

غير أنه لم تشكّل تأملات الفلاسفة ولا تخيلات الفلكيين أبدًا حدثًا. وقبل اكتشافات المنظار التي قام بها غاليلي، جلبت فلسفة جيوردانو برونو اهتمامًا قليل الشأن حتى بين المتعلّمين، ومن دون الإثبات الفعلي الذي وهبته للثورة الكوبرنيكية، لا اللاهوتيين فقط، بل كلّ «البشر العقلاء... سيعتبرونها نداء متوحّشًا... لخيال غير خاضع للرقابة»[2]. وفي مجال الأفكار هنالك فقط الطرافة والعمق، وهما معًا صفتان شخصيتان، ولكنهما ليستا أفكارًا حداثية مطلقة وموضوعية، إنّ الأفكار تأتي وتروح، ولها دوامها، وحتى خلودًا خاصًّا بها، تابعًا للقدرة على التنوير المحايث لها، وهي تكون وتدوم بشكل مستقلّ عن الزمن والتاريخ. وإضافة إلى ذلك، فإن الأفكار باعتبارها متميزة عن الأحداث، ليست من دون سابقة أبدًا، والتأمّلات غير المثبتة أمبيريقيًّا حول حركة الأرض حول الشمس، لم تكن تنقصها السابقات، كما هو شأن النظريات المعاصرة حول الذّرة، إذا لم يكن لها أساس في التجارب ولا نتائج

(1) انظر: P. M. Schuhl, Machinisme et Philosophie (1947), pp 28 - 29.

(2) انظر: E. A. Brut, Metaphysical Foundations of Modern Science (Anchored p38). كويري، (مصدر مذكور، ص55) الذي يقرّ بأنّ تأثير برونو قد أشعرنا بأهمية الثورة الكوبرنيكية بعد اكتشاف غاليليو للمنظار الفلكي فقط.

في العالم الفعلي[1]. إنّ ما فعله غاليليو وما لم يفعله بشر من قبل كان استعمال المنظار بشكل [260] معيّن بحيث أنّ أسرار الكون تكشفت للمعرفة البشرية «مع يقين الإدراك الحسي»[2]؛ أي: أنه قد وضع في مقدرة كائن أرضي محدود وحواسّ جسده المحدودة ما كان قد بدا أبدًا خارج مناطه، وفي أفضل الحالات منفتحًا على انعدام يقين التأمّلات والخيال.

وهذا الاختلاف في الدلالة بين النسق الكوبرنيكي واكتشافات غاليلي قد فهمته الكنيسة الكاثوليكية تمامًا، وهي لم ترفع أية اعتراضات على النظرية ما قبل الغاليلية في شمس ثابتة وأرض متحرّكة وذلك بقدر ما استعملها الفلكيون بمثابة فرضية ملائمة لأهداف رياضية؛ ولكن مثلما كان قد ذكر الكاردينال بلارمين غاليليو، فإنّ «البرهنة على أن الفرضية تنقذ المظاهر ليس نفس الشيء البتة مثل البرهنة على واقعية حركة الأرض»[3]. وكم كانت هذه الملاحظة وجيهة، وهو ما أمكن أن يُشاهد للتوّ بالتغيّر المفاجئ الحاصل للمزاج الذي استحوذ على العالم المتعلّم بعد إثبات اكتشاف غاليليو. ومن هنا، فإنّ الحماس الذي كان جيوردانو برونو قد تصور به كونًا لامتناهيًا، والتبجيل الورع الذي كان كبلار قد تأمّل به الشمس، «أكثر الأجسام امتيازًا في الكون وهو الذي تكون كلّ ماهيته لا شيء

---

(1) لقد كان أريسترخوس الساموسي في القرن الثالث قبل الميلاد أول « من أنقذ الظواهر بأطروحته التي تعتبر أنّ السماء في حالة سكون بينما تتحرك الأرض في مدار مائل، وهي تحوم حول مركزها الخاصّ». وكان ديمقريطس الأبيديري في القرن الخامس قبل الميلاد هو من أدرك البنية الذرية للمادة. ويقدّم S. Sambursky, The Physical World of the Greeks (1956) عرضًا مفيدًا جدًّا حول العالم الفيزيائي لدى اليونانيين انطلاقًا من وجهة نظر العلم الحديث.

(2) لقد أكّد غاليليو نفسه على هذه النقطة: «يمكن لأيّ كان أن يعرف مع يقين الإدراك الحسّي أن ليس القمر، وبأيّ شكل من الأشكال، ذا أديم أملس ومصقول، الخ». مقتطف من كويري، (مرجع مذكور، ص89).

(3) هناك موقف مماثل اتخذه اللاهوتي اللوثري Osiander of Nuremberg، الذي كتب في مقدمة كتاب كوبرنيك في حركة الأفلاك السماوية، المنشور بعد موته(1546): «إن أطروحات هذا الكتاب ليست بالضرورة صحيحة أو حتى محتملة. شيء واحد لا غير يهمّ فيها، يجب أن تجرّنا بواسطة الحسابات إلى نتائج توافق الظواهر الملاحظة». وقد ورد كلا الشاهدان عند Philipp Frank «Philosophical Uses of Science» Bulletin of Atomic Scientists, vol XIII, n°4 (April, 1957).

آخر غير النور المحض» وهو بالتالي قد كان بالنسبة إليه المكان الأكثر ملاءمة لمقرّ «لله والملائكة المباركة»[1]، أو الرضى الأكثر رصانة لنقولا دا كوزا لمشاهدة الأرض في النهاية، وفي مقرّها داخل السماء ذات النجوم، وكلّ هذه العواطف قد أبعدت نظرًا لغيابها. وبـ «إثبات» أسلافه، أسّس غاليلي واقعًا يمكن الاستدلال عليه، كان قبله تأمّلات ملهمة. وردّ الفعل الفلسفي المباشر على هذا الواقع لم يكن الحماس بل الشكّ الديكارتي الذي أسّست بواسطته الفلسفة الحديثة ـ «مدرسة الرّيبة» تلك، كما سمّاها نيتشة ذات مرة [261] ـ والتي تتوصّل إلى قناعة أنّ «الأساس الصّلب لليأس لا يُزعزَع هو الوحيد الذي يمكن أن يشيَّد عليه مقرّ النفس»[2].

ولقرون عدّة، فإنّ نتائج هذا الحديث، مرة جديدة غير مختلفة عن نتائج الميلاد قد بقيت متناقضة وغير مستقرّة على قرار، وحتى اليوم، فإنّ الصراع بين الحدث نفسه ونتائجه المباشرة تقريبًا هو صراع بعيد عن الحلّ. إنّ انبثاق العلوم الطبيعية مقدر غالبًا بنموّ يمكن الاستدلال عليه، وأسرع دائمًا في المعرفة وفي السلطة البشريتين، وقبل العصر الحديث بقليل، فإنّ الأوروبيين كانوا يعرفون أقلّ مما كان يعرفه أرخميدس في القرن الثالث قبل الميلاد، ولقد شهدت السنوات الخمسين من قرننا اكتشافات أكثر أهمية من كلّ العصور جميعًا منذ فجر التاريخ. ولكن وبخت نفس الظاهرة بنفس القدر من الصواب من أجل النموّ الذي يكاد يكون أقلّ قابلية للاستدلال عليه من اليأس الإنساني أو من أجل الغدمية الحديثة المخصوصة التي تنتشر في قطاعات أوسع دائمًا من قطاعات السكّان، ومظهرها الأكثر دلالة تقريبًا هو أنها لم تعد تستثني العلماء أنفسهم، الذين أمكن لتفاؤلهم المتمتّع بأساس صلب أن يقوم، في القرن التاسع عشر، ضد اليأس المبرّر، كذلك لكلّ من المفكرين والشعراء. إنّ تصوّر العالم الفلكي الفيزيائي الحديث، الذي بدأ مع غاليليو، ورهانه على قدرة حواسنا على كشف الواقع، قد ترك لنا كونًا لا نعرف من خصائصه أكثر من الطريقة التي تؤثّر بها على وسائل قياسنا، وفي عبارات إدينغتون: «إنّ

---

(1) بورت Burtt (مرجع مذكور، ص 58).

(2) Bertrand Russell. «A Free Man's Worship» in Mysticism and Logic p46.

الأول له من الشبه للثاني مثلما يشبه رقم هاتف ما مشتركًا ما»[1]. وفي عبارات أخرى، فإنه عوضاً عن الخصائص الموضوعية نجد وسائل وعوضًا عن الطبيعة أو الكون، ـ في عبارات هيزنبرغ ـ فإنّ الإنسان يلتقي مع نفسه فقط[2].

[262] والمسألة التي تهمّنا في هذا الإطار هي أنّ كلًّا من التشاؤم والنصر ملازم لنفس الحدث. وإذا أردنا أن نضع هذا في المنظور التاريخي، فإنه كما أنّ اكتشاف غاليليو قد أثبت، في واقع يمكن الاستدلال عليه، أنّ كلًّا من الخوف الأسوء والأمل الأكثر يقينًا للتأمّل البشري، الخوف القديم من أن نرى حواسّنا، وأعضاءنا التي يُتفرض أنها تتقبّل الواقع، تخوننا، ورغبة أرخميدس في أن توجد نقطة ارتكاز خارج الأرض لرفع العالم، يمكن أن تتحوّل إلى حقيقة، معًا، كما لو أنّ الرغبة لن تتحقق إلّا شريطة أن تُفقدنا الواقع، وكما لو أنّ الشرّ الذي نخافه لا يجب أن يتحقق إلّا باكتساب قدرات تفوق قدرات سكان العالم، لأنه مهما فعلنا اليوم في الفيزياء ـ سواء حققنا مسارات طاقة وهي عادة لا توجد إلّا في الشمس، أو حاولنا أن نبدأ من جديد في أنبوب اختبار مسارات التطوّر الكوني، أو كذلك أن ندخل بإعانة المنظار والفضاء الكوني إلى حدود بليونين أو حتى ستة بليون سنة ضوئية، أو نكوّن آلات لإنتاج الطاقات ومراقبتها، وهي آلات غير معروفة في تدبير الطبيعة الأرضية، أو أن نبلغ في المحرّكات الذرية سرعات تقارب سرعة الضوء، أو أن ننتج عناصر لا توجد في الطبيعة، أو أن نشتت هباءات نووية أنتجناها عبر استعمال الإشعاع العالمي على الأرض ـ إننا دائمًا نستعمل الطبيعة انطلاقًا من نقطة في الكون خارج الأرض. ومن دون أن نتوقّف

---

(1) مثلما ذكر J. W. N. Sullivan, Limitations of Science (Mentored), p141

(2) لقد عبّر الفيزيائي الألماني فارنير هيزبنرغ عن هذه الفكرة في العديد من المنشورات حديثة العهد، من ذلك على سبيل المثال قوله:
«Wenn man versiecht, von der Situation in der moernen Naturwissenschaft ausgehend,sich zu den in Bewengung geretenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck,.. dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch a dieser Ende nur noch sich selbst gegenübersteht..., dass wir gewissermassen immer nur us selbst begenen». Das Naturbild heutigen Physik (1955), pp17 - 18. ويعني هيزبنرغ أنّ الشيء الذي يُرى لا وجود مستقلّ له عن الذات التي ترى: «Durch die Art der Beobachtung entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwishen». Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (1949), p67.

فعليًا في النقطة التي أراد أرخميدس أن يتوقّف عندها (dos moi pou stô)، ونحن مرتبطون أيضًا إلى الأرض عبر الحالة البشرية، وقد وجدنا طريقًا للفعل على الأرض وداخل الطبيعة الأرضية كما لو أننا نملكها خارج نقطة أرخميدس. وحتى ان استلزم ذلك المخاطرة بسلامة مسار الحياة الطبيعي، فإننا نعرّض الأرض إلى قوى شاملة وكونية غريبة عن نظام الطبيعة.

وبينما لم يستبق أحد هذه النجاحات، وبينما تناقض أغلب النظريات الراهنة، شكليًا، النظريات المصاغة طيلة القرون الأولى من العصر الحديث، فإنّ هذا التطوّر نفسه كان ممكنًا، فقط، لأنه منذ البداية كانت الثنائية بين الأرض والسماء قد أُلغيت وتحقّق توحيد الكون، بحيث إنه، منذ ذلك الحين فصاعدًا، لا شيء ممّا يحصل في الطبيعة الأرضية [263] قد اعتُبر بمثابة مجرّد حدث أرضي. ولقد اعتبرت كلّ الأحداث خاضعة لقانونٍ صالحٍ كونيًا، بالمعنى التامّ للكلمة، الذي يعني، من بين أشياء أخرى، أنه صالح إلى أبعد من منال تجربة المعنى البشري (وحتى بمعنى التجارب التي قُدّت بمعونة الوسائل الأكثر جودة)، وصالح إلى أبعد من منال الذاكرة البشرية وظهور النوع البشري على الأرض، وصالح حتى إلى أبعد من الشروع في الوجود للحياة العضوية وللأرض نفسها. إنّ جميع قوانين العلم الفلكي الفيزيائي الجديدة قد صيغت انطلاقًا من نقطة أرخميدس، وهي نقطة توجد احتمالًا أبعد بكثير عن الأرض، وتمارس سلطة عليها أكبر بكثير مما كان قد تجرّأ على التفكير فيه أبدًا أرخميدس أو غاليليو.

وإذا كان العلماء، اليوم، يجلبون الانتباه إلى إمكانية إقرارنا بصلاحية متساوية أنّ الأرض تدور حول الشمس أو أنّ الشمس تدور حول الأرض، فإنّ كلًا من التمثيلين يوافقان الظواهر الملاحظة، وأنّ الاختلاف بينهما هو فقط، اختلاف نقطة المرجع التي اخترناها، وهذا لا يشير بأيّ شكل من الأشكال إلى العودة إلى موقف الكاردينال بلارمين أو إلى موقف كوبرنيك، حيث تباحَثَ الفلكيون بمجرّد فرضيات. وهذا يعني، بالأحرى، أننا قد حرّكنا النقطة الأرخميدية درجة أبعد عن الأرض إلى نقطة في الكون لا يكون فيها لا الأرض ولا الشمس مركزين لنسق كوني. وهذا يعني أننا لم نعد نشعر بأننا مرتبطون حتى بالشمس، وأننا نتحرّك بحرية في الكون، بحيث نختار نقطة المرجع بالنسبة إلينا أينما يمكن أن تكون ملائمة لهدف مخصوص. ومن أجل التحقّق الفعلي للعلم الحديث، فإنّ

التغيّر من النسق القديم لمركزية الشمس إلى نسق من دون مركز ثابت، هو، دون نقاش، مهمّ بقدر ما هو مهمّ التغيير الأول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس في تصور العالم. ولقد اعتبرنا أنفسنا، الآن فحسب، بمثابة كائنات «كونية» وبمثابة مخلوقات أرضية لا بالطبع والماهية، بل فقط بشرط أن نكون أحياء، وهي بالتالي، بفضل التفكير، يمكنها أن تتخطّى هذه الوضعية لا بمجرّد التأمّل بل بالواقع الفعلي. غير أنّ النسبة العامة التي تنتج آليًّا عن الانتقال من مركزية الشمس إلى رؤية للعالم من دون مركز ـ وهي رؤية قد تحققت مفهمتها في نظرية النسبية لدى أينشتاين مع إنكارها أنه «في الحاضر المحدد تكون كلّ المادة واقعية بشكل متزامن»[1]، وإنكارها كذلك ضمنيًّا أنّ الكائن الذي يظهر في الزمان والمكان يملك واقعية مطلقة ـ وهي نسبية قد كانت موجودة بعد، على الأقلّ في شكل بذرة، في نظريات القرن السابع عشر التي تعتبر اللون الأزرق لا شيء سوى [264] «علاقة بعين تُبصر»، والثّقل لا شيء سوى «علاقة بتسارع متبادَل»[2]. إنّ نسب النسبية الحديثة لا يعود إلى أينشتاين بل إلى غاليلي ونيوتن.

وما افتتح العصر الحديث لم يكن رغبة الفلكيين القدامى في البساطة، والتناسق والجمال، التي جعلت كوبرنيك ينظر إلى المدارات الأرضية وذلك من الشمس عوضًا عن الأرض، ولا استفاقة حبّ عصر النهضة الجديد من أجل الأرض والعالم، مع تمرّدها على عقلانية النزعة المدرسانية القروسطية؛ لقد كان هذا الحب للعالم، على العكس، أول ضحية للاغتراب عن العالم، الاغتراب المنتصر في العصر الحديث. لقد كان بالأحرى، اكتشافًا، بفضل الوسيلة الجديدة، لصورة كوبرنيك «للرجل القوي الواقف في الشمس والذي يوجه نظره إلى الكواكب»[3]، لقد كانت أكثر بكثير من صورة أو حركة، لقد كانت، بالفعل، إشارة للقدرة البشرية المدهشة على التفكير في عبارات الكون بينما يبقى البشر

(1) وايتهيد **Whitehead** (مصدر مذكور، ص120).

(2) لقد شدّد بحث آرنست كاسيرر المبكر Einstein's Theory of Reladivity (Dover Publications, 1953)، على هذه الاستمرارية بين علم القرن السابع عشر وعلم القرن العشرين.

(3) لقد بين J. Bronowski في مقال له حول «Science and Human Values»، الدور الكبير الذي لعبه المجاز في فكر العلماء المهمين. انظر: مجلة «**Nation**» (29 كانون الأول/ ديسمبر 1956).

على الأرض، ولهذه القدرة الأخرى المدهشة أكثر، ربما، لاستعمال قوانين كونية بمثابة مبادئ موجّهة للفعل الأرضي. وبالمقارنة مع الاغتراب عن الأرض الذي يصاحب كلّ نموّ العلم الطبيعي في العصر الحديث، فإنّ الهروب في الفضاء الأرضي باعتباره هروبًا يسبّبه غزو الكوكب بما هو كلّ، واغتراب عن العالم ينتجه المسار المزدوج لانتزاع الملكية وتكديس الثروة لهما دلالة محدودة.

وفي كلّ الحالات، فإنه بينما يحدّد الاغتراب عن العالم مجرى المجتمع الحديث وتطوّره فإنّ الاغتراب عن الأرض قد أصبح، وقد بقي خاصية العلم الحديث. وتحت علامة الاغتراب عن الأرض، فإنّ كلّ العلوم، لا فقط العلم الفيزيائي والعلم الطبيعي، قد غيّرت جذريًّا مضمونها بشكل عميق جدًّا بحيث يمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا وُجد قبل العصر الحديث، شيء ما يشبه العلم أصلًا. وهذا أوضح، ربما، في تطوّر الأداة الذهنية الأكثر أهمية للعلم الجديد، أي: الجبر الحديث الذي مكّنت تقنياته الرياضية من «النجاح في تخليص نفسها [265] من أغلال الارتباط بالمكان»[1]؛ أي: من الهندسة، التي، كما يشير إليه اسمها، تتبع مقاييس وقياسات أرضية. إنّ الرياضيات الحديثة قد حرّرت الإنسان من أغلال تجربة الارتباط بالأرض وحرّرت قوة معرفته من أغلال المتناهي.

وليست النقطة الحاسمة هنا متمثّلة في أنّ البشر في بداية العصر الحديث قد اعتقدوا، مع أفلاطون، في البنية الرياضية للكون ولا أنهم، بعد جيل آخر قد اعتقدوا مع ديكارت أنه لا يمكن أن توجد معرفة يقينية إلّا متى لعب الفكر مع أشكاله الخاصة وصيغه. وما هو حاسم هو في مقابل أفلاطون، خضوع الهندسة للتعامل الجبري، الذي يمثل النموذج الحديث لاختزال معطيات الحواسّ والحركات الأرضية في رموز رياضية. ومن غير هذه اللغة الرمزية غير المتمثّلة في الفضاء فإنه لن يكون بإمكان نيوتن أن يوحّد الفلك والفيزياء في علم واحد أو، لنقل بطريقة أخرى، لم يكن بإمكانه أن يصوغ قانون الجاذبية الذي ستشمل فيه نفس المعادلة حركات الأجسام السماوية في السماء وحركات الأجسام الأرضية

(1) Burtt (مرجع مذكور، ص44).

على كوكب الأرض. وعندها قد كان واضحًا أنّ الرياضيات الحديثة، في تطور جريء بعد، كانت قد اكتشفت هذه الملكة البشرية المدهشة على إدراك تلك الأبعاد والمفاهيم التي كنا قد فكّرنا فيها باعتبارها نفيًا، وبالتالي حدًّا من الفكر في شكل رموز، ذلك أنّ عظمتها تبدو متجاوزة لفكر مجرّد الفانين، الذين يدوم وجودهم زمنًا وجيزًا ويبقى مرتبطًا بزاوية غير مهمّة كفاية من الكون. ولكن وحتى إذا كانت المسألة أكثر دلالة من هذه الإمكانية ـ لحساب كيانات لا يمكن أن «تشاهد» بعين الفكر ـ أنّ الوسيلة الذهنية الجديدة، وهي في هذا الاعتبار حتى أكثر جدّة وأكثر دلالة من كلّ الأدوات العلمية التي ساهمت في اكتشافها، افتتحت الطريق أمام ضرب جديد تمامًا من الاجتماع بالطبيعة ومقاربتها في التجربة. وفي التجربة حقق الإنسان حريته الجديدة التي غنمها من أغلال تجربة الارتباط بالأرض، وعوضًا أن نلاحظ الظواهر الطبيعية باعتبارها قد أعطيت له، فإنه قد وضع الطبيعة تحت شروط فكره الخاصّ، أي: تحت شروط قد غنمها من وجهة نظر كونية، فلكية ـ فيزيائية، ومن نقطة ارتكاز قد وضعت خارج الطبيعة نفسها.

ولهذا السبب فإنّ الرياضيات قد أصبحت العلم المهيمن للعصر الحديث، وهذه الأولوية لا علاقة لها بأفلاطون [266] الذي اعتبر الرياضيات الأكثر نبلًا من جميع العلوم، ولكنها في تقديره، تحتلّ المرتبة الثانية مقارنة بالفلسفة فحسب التي حسب تفكيره لا ينبغي أن يُسمح لأحد بإمكانية دراستها ما لم يكن قد تدرب على العالم الرياضي للأشكال المثالية. لأنّ الرياضيات (أي: الهندسة) قد كانت المدخل الحقيقي لتلك السماء من الأفكار حيث لا تقلق الصور (**eidôla**)، الظلال، ولا المادة القابلة للفساد أبدًا ظهور الوجود الخالد، حيث تُنقذ المظاهر (**sozein ta phainomena**) ويحافظ عليها باعتبارها صافية من الحسية البشرية والأخلاقية مثل هشاشة المادة. ولكن الصور الرياضية والمثالية لم تكن إنتاجات الذهن، بل أعطت لعيون الفكر مثلما أعطت المعطيات الحسّية لأعضاء الحواسّ؛ وتلك التي كانت تعمل على إدراك ما كان مخفيًّا عن أعين النظر الجسدي وعن الذكاء الخشن للكائن الذي يدرك الحقيقة على نحو إدراك السواد الأعظم لها، أو بالأحرى الكائن في مظهره الحقيقي. ولانبثاق الحداثة، فإنّ الرياضيات لا توسّع مضمونها فقط أو تدرك اللامتناهي لتصبح قابلة للتطبيق على عظمة اللانهائي والنموّ اللامتناهي، والكون المنتشر، بل تكفّ عن الانشغال بالمظاهر بالمرّة. إنها

لم تعد البتّة بداية للفلسفة، و«علم» الوجود في مظهره الحقيقي، بل تصبح، بالأحرى، علم بنية الذهن البشري.

وعندما تناولت الهندسة التحليلية الديكارتية المكان والامتداد، والشيء الممتد (res extensa) للطبيعة والعالم، بحيث «أنّ علاقاتها، مهما كانت معقّدة، فإنها ينبغي أن تكون دائمًا قابلة لأن نعبّر عنها في صيغ جبرية»، فالرياضيات قد نجحت في ردّ كلّ ما لا يكون فيه الإنسان، وترجمته إلى رسوم مماثلة للبنيان الذهني البشري. وإضافة إلى ذلك، فإنه، عندما أثبتت نفس الهندسة التحليلية «تبادليًا أنّ الحقائق الرقمية... يمكن أن يُعبّر عنها مكانيًّا»، فإنّ علمًا فيزيائيًّا قد وُلد وهو لا يتطلّب أي مبادئ أخرى، ليبلغ كماله سوى مبادئ الرياضيات الخالصة، وفي هذا العلم يمكن أن يتحرّك وأن يغامر بنفسه في الفضاء ويكون متأكّدًا أنه لن يلتقي مع أي شيء آخر عدا نفسه، لا شيء يمكن أن يُختزل في رسوم حاضرة فيه[1]. والآن، فإنّ الظواهر يمكن أن تُنقذ فقط، بقدر ما يمكن أن تُختزل في نظام رياضي، وهذه العملية الرياضية لا تصلح لإعداد الفكر البشري للكشف عن الوجود الحقيقي بتوجيهه إلى المقاسات المثالية التي تظهر في المعطيات الحسية، بل تصلح على العكس، إلى إرجاع هذه المعطيات إلى مقياس[267] الفكر البشري، الذي، إذا أعطيَ مسافة كافية، وإذا كان بعيدًا ومخلّصًا من الارتباطات كفاية، فإنه يستطيع أن يهيمن وأن يدير بيده شؤون الجمهور، وتنوّع المحسوس في تطابق مع رسومه ورموزه الخاصة. وهذه لم تعد صورًا مثالية قد كُشفت إلى عين الفكر، بل هي نتائج إبعاد العيون عن الفكر، وليس أقلّ من عيون الجسم، عن الظواهر بإخضاع كلّ المظاهر إلى القوّة المحايثة للمسافة.

وفي ظروف الأبعاد هذه، فإنّ كلّ تجميع للأشياء يحوَّل إلى مجرّد جمهور وكلّ جمهور مهما كان مشوشًا، وغير متسق وملتبس سينتهي إلى رسوم وأشكال في مثل صلاحية المنحنى الرياضي، في مثل افتقارها إلى الدلالة وهو منحى يمكن أن يوجد، على الدوام، كما لاحظ ليبنتز مرة، بين نقاط رُميت كما اتّفق على ورقة. لأنه إذا «أمكن أن نثبت أنّ شبكة رياضية لأيّ نوع يمكن أن تُضبط حول كون ما يحتوي على أشياء متعدّدة... وبالتالي فإنّ قابلية كوننا نفسه للتنازل

(1) Burtt (مرجع مذكور، ص106).

الرياضي ليست مسألة دلالة فلسفية كبيرة»[1]. وإنه لمن المؤكّد أنّ الأمر لا يتعلّق باستدلال على نظام طبيعة محايث وجميل ولا يهب إثباتًا للفكر البشري، ولقدرته على تجاوز الحواسّ في الإدراك أو لمطابقته باعتباره عضوًا لتقبل الحقيقة.

إنّ اختزال العلم في الرياضيات **reduction scientiae ad mathematicam** قد رفض شهادة الطبيعة باعتبارها تُلاحَظ من مسافة قصيرة بالحواس البشرية بنفس الطريقة التي رفض بها ليبنتز معرفة الصدفة وحالة الفوضى التي كانت عليها نقاطها على الورق. والكدر والانزعاج واليأس باعتبارها قد كانت الأولى وهي، فكريًا، ما تزال الأكثر دوامًا كذلك لاكتشاف أنّ نقطة ارتكاز أرخميدس لم تكن حلمًا مجانيًا لتأمل من غير هدف، وهي شبيهة بالتهجم والقلق اللذين يشعر بهما إنسان قد شاهد بأمّ عينه [268] كيف وُضعت هذه النقاط على الورقة اعتباطيًا ومن غير قدرة على التوقّع والتنظيم، وهو مشاهد ومجبر على قبول أنّ كلّ حواسه وكلّ قدراته على الحكم قد خانته، وأنّ ما يشاهده قد كان تطوّر «خطّ هندسي يحدّد اتجاهه بشكل ثابت ومنتظم بقاعدة ما»[2].

37

الكلي ضد العلم الطبيعي

لقد تطلّب الأمر عدّة أجيال وبعض القرون قبل أن يرى، كلّ من المعنى الحقيقي للثورة الكوبرنيكية واكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدس النور. إننا الوحيدون، ونحن فقط، منذ ما يقارب أكثر من بعض عشرات السنين، قد توصّلنا إلى العيش في عالم محدّد تمامًا بعلم وبتقنية تكون حقيقته الموضوعية ومهارتها مشتقتين من قوانين كونية وكلية باعتبارها متميّزة عن عالم تُكتسب فيه المعرفة باختيار نقطة مرجعية خارج الأرض، ومطبقة فيه على الطبيعة الأرضية وعلى الصناعة البشرية. هنالك هوّة ساحقة بين أسلافنا الذين عرفوا أنّ الأرض تدور حول الشمس وأنه لا

(1) القول لبرتراند رسل، كما ذكره ج. و. ن. سوليفان J. W. N. Sullivan، (مرجع مذكور، ص144). انظر: كذلك تمييز وايتهيد بين المنهج العلمي التقليدي للتصنيف والمقاربة الحديثة للقياس: إنّ الأول يتبع الوقائع الموضوعية التي يوجد مبدؤها في غيرية الطبيعة، والثانية ذاتية بالكامل، ومستقلة عن الكيفيات، ولا تتطلّب أكثر من كثرة أشياء معطاة.

(2) ليبنتز: «Discours de métaphysique» n° 6.

إحداهما ولا الأخرى تشكّل مركز الكون، وبين الذين استنتجوا أنّ الإنسان قد فقد مقرّه تمامًا مثلما فقد وضعيته المتميزة في الخلق، ونحن الذين ما نزال، وربما إلى الأبد، مخلوقات مشدودة إلى الأرض، وتابعة إلى أيض ذي طبيعة أرضية، والذين قد وجدنا وسيلة إثارة مسارات ذات أصل كوني وربما ذات أبعاد كونية. وإذا ما أراد المرء أن يرسم خطًّا فاصلًا بين العصر الحديث والعالم الذي قد أتينا للعيش فيه، فيمكنه جيّدًا أن يجده في الاختلاف بين علم يلاحظ الطبيعة انطلاقًا من وجهة نظر كلية ويحقّق، هكذا، سيادة تامة عليها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يحقق علمًا «كليًّا» بحقّ، وهو علم يجلب مسارات كونية إلى الطبيعة أمام الخطر الواضح لتحطيمها، ولجعل سيادة الإنسان على الطبيعة تنهار.

وفي هذه اللحظة، وخاصة في فكرنا، فإن قدرة الإنسان المتطوّرة جدًّا، بالتأكيد، على التحطيم، باعتبارنا قادرين على [269] تحطيم كلّ الحياة العضوية على الأرض، وسنكون قادرين يومًا ما، على تحطيم حتى الأرض نفسها. ولكن القدرة الخلّاقة الجديدة التي تطابقها ليست أقلّ ما يشعرنا بالخوف وليست أقلّ صعوبة على التعامل معها، فإنه بإمكاننا إنتاج عناصر جديدة لم توجد أبدًا، في الطبيعة، فنحن قادرون، لا على التأمّل فحسب، حول العلاقات بين الكتلة والطاقة، وحول ماهيتها الباطنية، بل إننا قادرون، فعليًّا، على تحويل الكتلة إلى طاقة أو على تحويل الإشعاعات إلى مادّة. وفي الوقت نفسه، فقد شرعنا في إعمار الفضاء الذي يحيط بالأرض بنجوم من صنع يد الإنسان، ولنقل في خلق أجسام سماوية جديدة، في شكل أقمار اصطناعية، ونحن نأمل أنه في مستقبل غير بعيد سنكون قادرين على اكتشاف ما اعتبره التاريخ قبلنا، الأكبر والأعمق، والسرّ الدفين للطبيعة، وقادرين على خلق وإعادة خلق معجزة الحياة. وإنني لأستعمل كلمة «خلق» عن قصد، وذلك للإشارة إلى أننا ننجز حاضرًا ما، كانت كلّ العصور السابقة قد اعتبرته الصلاحية الحصرية للفعل الإلهي.

ويبدو لنا هذا التفكير بمثابة كفر، ورغم أنه كذلك في كلّ نظام مرجعي تقليدي فلسفي أو لاهوتي غربي أو شرقي، ولكنه، إلى جانب ذلك، ليس أكثر كفرًا مما كنا بصدد فعله وما نرنو إلى فعله، فإنّ التفكير يفقد طابعه الكافر، حالما نفهم ما قد فهمه أرخميدس جيّدًا، حتى رغم أنه لم يكن يعرف كيف يبلغ نقطته خارج الأرض. ومهما تكن الطريقة التي نفسّر بها تطوّر الأرض والطبيعة

والإنسان، فإنها يجب أن تكون قد أتت إلى الوجود بفعل قوة متعالية عن العالم، و«كلية»، ينبغي أن يكون أثرها قابلًا لأن يُفهَم إلى حدّ أنه يمكن أن يحاكيه كلّ من يكون قادرًا على احتلال نفس المكان. وهو في أقصى الحالات لا شيء سوى هذا المكان الفرضي في الكون خارج الأرض الذي يعطينا القدرة على إنتاج مسارات لا تحصل على الأرض ولا تلعب أي دور في المادة المستقرّة ولكنها حاسمة بالنسبة إلى وجود المادة. وإنه لمن الطبيعي، فعلًا، أن تكون الفيزياء الفلكية لا الفيزياء الجغرافية والعلم «الكلي» لا العلم «الطبيعي» الذي ينبغي أن يكون قادرًا على دخول آخر أسرار الأرض والطبيعة. ومن وجهة نظر الكون ليست الأرض سوى حالة خاصة، وينبغي أن تفهم باعتبارها كذلك، مثلما أنه في هذه النظرة لا يمكن أن يوجد تمييز حاسم [270] بين المادة والطاقة، فكلتاهما «شكلان مختلفان فقط للجوهر الأساسي نفسه»(1).

ومع غاليليو بعد، وبالتأكيد منذ نيوتن، فإنّ الكلمة «الكلّي» كانت قد بدأت في اكتساب معنى جدّ مخصوص بالفعل؛ إنها تعني «الصالح خارج نظامنا الشمسي». وقد حصل شيء مشابه تمامًا لكلمة أخرى ذات أصل فلسفي، الكلمة «مطلق»، التي تطبّق على «الزمن المطلق»، و«المكان المطلق» و«الحركة المطلقة»، أو «السّرعة المطلقة»، تعني في كلّ استعمال زمنًا أو مكانًا، أو حركة، أو سرعة وهي حاضرة في الكون وبالمقارنة معها يكون الارتباط بالأرض في الزمان أو المكان أو الحركة أو السرعة «نسبيًّا» فقط. إنّ كلّ شيء يحصل على الأرض قد أصبح نسبيًّا منذ أن أصبحت علاقة الأرض بالكون نقطة مرجعية لكلّ القياسات.

ومن الناحية الفلسفية، فلنقل إنه يبدو أنّ قدرة الإنسان على اتخاذ هذه النقطة الارتكازية الكونية والكلية دون تغيير مكانه، هي الإشارة الأكثر وضوحًا والممكنة لتبيين أصله الكوني. إنه كما لو أننا لم نعد نحتاج إلى اللاهوت حتى يقول لنا إنّ الإنسان ليس من هذا العالم رغم أنه يقضي فيه حياته؛ وإنه لا يستطيع ذلك، ويمكن أن نستطيع، يومًا ما، أن نلحظ في حماسة العصر القديم لدى

(1) وإنني أتّبع هنا التقديم الذي يعطيه فارنير هيزنبرغ: «Elementarteile der Materie» in Vom Atom zum Weltsystem (1954).

الفلاسفة تجاه الكلي باعتباره الإشارة الأولى، كما لو أنهم كانوا يملكون وحدهم إحساسًا بأنه سيأتي الزمن الذي سيكون فيه على البشر أن يعيشوا في الظروف الأرضية، وأن يكونوا قادرين في الوقت نفسه، على السيادة على الأرض وعلى الفعل فيها من نقطة خارجها. (والعقبة الوحيدة هي فقط ـ أو هكذا يبدو الآن ـ أنه بينما يمكن للإنسان أن يفعل الأشياء من نقطة ارتكاز كلية ومطلقة، وهذا ما لم يعتقده الفلاسفة ممكنًا أبدًا، فإنه قد فقد قدرته على التفكير في عبارات مطلقة وكليّة، وبالتالي فإنه يحقّق المعايير والمثل العليا للفلسفة القديمة ويفشل في ذلك في الوقت نفسه. وعوضًا عن التقسيم القديم بين السماء والأرض، لنا تقسيم جديد بين الإنسان والكون، أو بين قدرات الفكر البشري على الفهم والقوانين الكلية التي يستطيع الإنسان أن يكتشفها وأن يستعملها دون فهمها فعلًا). ومهما كانت المتع والآلام لهذا المستقبل غير اليقيني بعد، فإنّ شيئًا واحدًا مؤكّد: بينما يمكنه أن يصيب، بشكل كبير، وربما حتى جذريًا، اللغة والمضمون المجازي للأديان الموجودة و[271] فإنه لا يستطيع أن يلغي ولا أن يؤخر ولا حتى أن يغير مكان المجهول أي: مجال حركة الإيمان.

وبينما احتاج العلم الجديد، علم نقطة الارتكاز الأرخميدية، إلى قرون وأجيال لينمي إمكانياته، ودام قرابة مائتي سنة قبل حتى أن يبدأ تغيير العالم وأن يبلور ظروفًا جديدة من أجل حياة الإنسان، فإنّ الأمر لم يتطلّب سوى بعض العشرات من السنين، أي: بالكاد جيلًا واحدًا، حتى يستنتج بعض الخلاصات من اكتشافات غاليليو والمناهج والقناعات التي كانت قد تحققت بواسطتها. إنّ الفكر البشري قد تغيّر في ظرف سنوات أو عشرات السنين جذريًا تمامًا مثلما تغيّر العالم البشري في ظرف قرون، وبينما بقي هذا التغيّر، طبيعيًا، حكرًا على البعض الذين انتموا إلى ذلك المجتمع الأغرب من كلّ المجتمعات الحديثة، فإنّ مجتمع العلماء وجمهورية الآداب (المجتمع الوحيد الذي انتصر على كلّ تغييرات القناعات وعلى الصراع دون ثورة ودون نسيان تكريم الإنسان الذي لم يعد يقاسمه معتقداته)[1]. ولقد استشرف هذا المجتمع، في اعتبارات عدّة، بواسطة قوة الخيال

(1) برونوفسكي، (مرجع مذكور).

وحدها المطبّقة والمراقَبة، استشرف التغيير الجذري لفكر كلّ البشر المحدثين، وهو تغيّر أصبح واقعًا قابلًا للاستدلال عليه سياسيًّا فقط، في عصرنا الخاصّ[1]. إنّ ديكارت أبو الفلسفة [272] الحديثة مثلما أنّ غاليليو هو سلف العلم الحديث، وإذا صحّ أنه بعد القرن السابع عشر، وخاصة بسبب تطوّر الفلسفة الحديثة، فإنّ العلم والفلسفة قد انفصلا عن بعضهما بأكثر وضوح من ذي قبل[2] ـ لقد كان نيوتن الأخير، تقريبًا، في اعتبار أثره بمثابة «فلسفة تجريبية»، وفي إخضاع اكتشافاته إلى تفكير «الفلكيين والفلاسفة»،[3] ولقد كان كانط آخر فيلسوف وكان كذلك نوعًا من الفلكيين وعلماء الطبيعة[4] ـ والفلسفة الحديثة تدين بأصلها واتجاهها بشكل أكثر حصرية من كلّ الفلسفات التي سبقتها اكتشافات علمية

---

(1) إنّ تأسيس الجمعية الملكية وتاريخها الأول هما حقيقة ملهمة، فعند التأسيس، كان على الأعضاء أن يتّفقوا على عدم الاهتمام بأي مسألة خارج حدود ما سمح به الملك، وخاصة على عدم المشاركة في الصراعات السياسية أو الدينية. ويميل المرء إلى استنتاج أنّ المثل الأعلى العلمي الحديث للموضوعية قد ولد هنا، وهذا ما يوحي بأنّ أصله سياسي لا علمي. وإضافة إلى ذلك، فإنه يبدو من الملاحظ أنّ العلماء قد اعتبروا، منذ البداية، أنه من الضروري أن ينظّموا أنفسهم في جمعية؛ ويشهد الواقع على مدى صواب رأيهم حيث يثبت أنّ الأثر المنجز داخل الجمعية الملكية قد كان أكثر أهمية من الأثر المنجز خارجها. إنّ منظمة ما، سواء كانت لعلماء أعداء للسياسة أو كانت لسياسيين، هي دائمًا مؤسسة سياسية؛ وعندما ينظّم البشر أنفسهم في جمعية، فإنّ ذلك يجعلهم ينجزون ويكتسبون القوة. ولا ينجز فريق من العلماء عملًا علميًّا خالصًا، فإما أن يكون هدفهم هو التأثير على المجتمع وتأمين وضع معيّن لأعضائه داخله وإما ـ مثلما كان وما يزال الحال في مدى شاسع للبحث المنظّم في علوم الطبيعة ـ أن يعملوا معًا وبطريقة منظّمة حتى يغزوا الطبيعة. وبالفعل، فإنه كما لاحظ ذلك وايتهيد «ليس من قبيل الصدفة أنّ عصر العلم قد أصبح عصر التنظيم. وإنّ الفكر المنظّم هو قاعدة الفعل المنظّم، لا لأنّ الفكر هو أساس الفعل، كما يودّ المرء أن يضيف، بل بالأحرى، لأنّ العلم الحديث باعتباره «تنظيم الفكر» قد أدخل عنصر من العلم في الفكر». انظر: «The Aims of Education» (Mentor ed) pp106 - 107.

(2) يؤكّد كارل ياسبرز في تأويله الذي لا يضاهى لفلسفة ديكارت على ضعف أفكار ديكارت «العلمية» ونقص فهمه لروح العلم الحديث، وميله إلى قبول النظريات دون نقاش من غير حجج ملموسة، وهذا ما كان قد فاجأ اسبينوزا بعدُ. op. cit. pp50ff and 93 ff.

(3) انظر: Newton, Mathematical Principles of Natural philosophy, trans. Motte (1803), II, 314.

(4) من بين منشورات كانط الأولى نجد: Allgemeine Naturgeschichte und Théorie des Himmels.

مخصوصة أكثر من أيّ فلسفة محدّدة. وباعتبارها مقابلًا بالضبط لتصوّر علميّ للعالم متخلى عنه منذ زمن بعيد، فإنّ هذه الفلسفة لم يتجاوزها الزمن اليوم وهذا لا يعود فقط إلى طبيعة الفلسفة، التي، عندما تكون أصيلة لها نفس الدوام والاستدامة مثل الأعمال الفنية. وفي الحالة الخاصة، فإنّ هذا الدوام مرتبط جدًّا بالتطوّر الممكن لعالم كانت فيه حقائق لمدّة قرون يمكن بلوغها فقط من الأقلية، أصبحت واقعًا ملموسًا بالنسبة إلى الجميع.

وسيكون، بالفعل، من الغباء تجاهل التطابق الذي يكاد يكون دقيق جدًّا لاغتراب عالم الإنسان الحديث مع النزعة الذاتية للفلسفة الحديثة، من ديكارت وهوبز إلى النزعة الحسية الإنكليزية والنزعة الأمبيريقية والنزعة النفعية، تمامًا مثل المثالية والمادية الألمانيتين إلى حدود الوجودية الظاهراتية حديثة العهد والوضعية المنطقية أو الإبستمولوجية. غير أنه سيكون غباء، كذلك، اعتقاد أنّ ما يوجّه فكر الفيلسوف وجهة مغايرة للأسئلة الميتافيزيقية القديمة تجاه تنوّع كبير للاستبطان ـ الاستبطان داخل جهازه الحسي أو المعرفي، وداخل ضميره، وداخل المسارات النفسية والمنطقية ـ كان قوّة دفع، قد نمت خارج نمو مستقلّ بذاته للأفكار، أو في نوع من نفس التصوّر، لاعتقاد أنّ العالم سيكون قد أصبح مختلفًا، فقط، إذا تعلّق سريعًا بالفلسفة فحسب [273] لا بالتقليد. وكما قلنا سابقًا، فإنّ الأحداث هي التي تغيّر العالم لا الأفكار ـ والنظام الشمسي كفكرة، قديم قِدم التأمل الفيثاغوري، وباعتباره دائمًا في تاريخنا تمامًا مثل التقليد الأفلاطوني ـ الجديد، من دون تغيير للعالم أو الفكر البشري ـ، وصاحب الحدث الحاسم في العصر الحديث هو غاليليو أكثر من ديكارت. فديكارت نفسه كان واعيًا بحقّ بهذا، وعندما علم بمحاكمة غاليلي وتراجعه، راودته فكرة لفترة ما، حرق كلّ أوراقه، لأنه «إذا كانت حركة الأرض خاطئة، فإنّ كلّ أسس فلسفتي خاطئة كذلك»[1]. ولكن ديكارت والفلاسفة، منذ أن رفعوا ما حدث إلى مستوى تفكير قاطع، فإنهم قد سجّلوا بدقّة لا تضاهى صدمة الحدث العظيمة. لقد استبقوا جزئيًّا على الأقلّ الحيرة المحايثة لنقطة الارتكاز الجديدة للإنسان الذي كان العلماء جدًّا منشغلين بالاهتمام به إلى حدّ أنه في زمننا الخاصّ قد بدأت تظهر في

(1) انظر: رسالة ديكارت إلى ميرسان Mersenne (تشرين الثاني/ نوفمبر 1633)

آثارهم الخاصة والتدخّل في أبحاثهم الشخصية. ومنذ ذلك الحين فإنّنا لم نعد نرى هذا التباعد الغريب بين مزاج الفلسفة الحديثة، التي كانت، منذ البداية يائسة بالأساس، ومزاج العلم الحديث الذي كان إلى حدود زمن قريب متفائلًا جدًّا بشكل مندفع. ويبدو أنّ هنالك شيئًا قليلًا من البهجة في أحدهما كما في الآخر.

38
انبثاق الشكّ الديكارتي

لقد بدأت الفلسفة الحديثة مع مبدأ ديكارت «**de ombibus dubitandumest**»، أي: مع الشكّ ولكن مع الشكّ لا باعتباره رقابة محايثة للفكر البشري لكي يحصّن نفسه ضدّ مغالطات التفكير وأوهام الحواسّ، ولا بمثابة الريبية تجاه أخلاق البشر وأحكامهم المسبقة، أو تجاه أخلاق العصر وأحكامه المسبقة، ولا حتى بمثابة منهج نقدي لبحث علمي وتأمّل فلسفي. إنّ الشك الديكارتي ذو مدى شاسع، وموضوعه أساسي جدًّا حتى يحدّد بمضامين ملموسة. وفي الفلسفة والتفكير الحديثين، يحتلّ الشكّ تقريبًا، المركز الرئيسي الذي كان احتله، طيلة كلّ القرون السابقة thaumazein عند الإغريق، أي: الدهشة أمام كلّ شيء يوجد كما هو. لقد كان ديكارت الأول في وضع مفهوم هذا الشكّ الحديث، الذي أصبح بعده البداهة بذاتها، [274] ودون صخب، محرّك الأفكار، والمحور الخفي الذي يدور التفكير بأسره ويتمركز حوله. ومنذ أفلاطون وأرسطو إلى حدّ العصر الحديث، فإنّ الفلسفة التصورية لدى أكبر ممثليه وأكثرهم أصالة، قد كانت تمفصل الدهشة، فالفلسفة الحديثة، إذن، ومنذ ديكارت قد تمثّلت في تمفصلات وتفرّعات ممارسة الشكّ.

لقد كان الشكّ الديكارتي، في دلالته الجذرية والكلية، وفي البداية، استجابة لواقع جديد، واقع ليس أقلّ واقعية بسبب اختصاره لعدّة قرون على الدائرة الصغيرة والتي لا دلالة لها سياسيًا، دائرة البشر الدارسين المتعمّقين والعارفين. ولقد فهم الفلاسفة في الحال أنّ اكتشافات غاليلي لم تكن تتضمّن مجرّد تحدّ لشهادة الحواسّ وأنه لم يعد العقل مثلما كان مع إريستارخوس الساموسي وكوبرنيك، هو الذي «اقترف مثل هذا الاغتصاب لحواسّهم»، وفي حالة كهذه، فإنّ البشر، بالفعل، كانوا قد احتاجوا فقط، للاختيار بين ملكاتهم

وأن يتركوا العقل الفطري يصبح «سيّد سذاجة سرعة إقناعهم»[1]. ولم يكن العقل، بل وسيلة من صنع الإنسان، هي المنظار الذي غير فعليًا، النظر إلى العالم الفيزيائـي، فلم يكن التأمّل، ولا الملاحظة ولا النظر التي تمكّن من المعرفة الجديدة، بل التدخّل الفعلي للإنسان الصانع للفعل وللصنع. وفي عبارات أخرى، فلقد غولط الإنسان طيلة اعتقاده أنّ الواقع والحقيقة سينكشفان إلى حواسّه ولعقله إذا ما بقي معتقدًا في صحّة ما كان يراه بعيني الجسد والفكر. لقد كان التقابل القديم بين حقيقة الحواس والحقيقة العقلية، وبين تدنّي القدرة على الحقيقة للحواسّ ورفعة القدرة على الحقيقة التي يمتلكها العقل، هي الأقدر على الحقيقة. لقد مُحي هذا التقابل أمام التحدّي، وأمام البداهة الضمنية التي تعتبر لا الحقيقة ولا الواقع، وأنّ كليهما لم يظهرا كما هما، وأنّ التدخل على المظهر، ومحو المظاهر، يمكن أن يجعل البشر يأملون بمعرفة حقيقية.

وعندها فقط نكتشف إلى أي حدّ لا يتبع العقل والإيمان بالعقل الإدراكات الحسية المتنوعة، التي يمكن أن يكون كلّ واحد منها وهمًا، بل يتبع المسلمة التي لا تُناقش والتي تعتبر أنّ الحواسّ بأسرها ـ التي توضع معًا ويحكمها الحسّ المشترك، الحسّ السادس وهو أرفع الحواسّ ـ تُدمج الإنسان في الواقع الذي يحيط به. [275] وإذا كانت العين البشرية قادرة على خداع الإنسان إلى حدّ أنّ العديد من الأجيال من البشر كانوا قد اعتقدوا خطأً أنّ الشمس تدور حول الأرض، وبالتالي، فإنّ مجاز عيني الفكر لا يمكن أن يتواصل اعتماده بعد ذلك، لقد كان قائمًا، وإن كان ضمنيًا وحتى عندما كان يستعمل في مقابل الحواسّ، قائمًا على الثقة في النظر الجسدي. وإذا انفصل الوجود والمظهر إلى الأبد، ـ كما لاحظ ماركس ـ وهذه هي بالفعل المسلّمة الأساسية لكلّ العلم الحديث، فإنه لا يوجد ما يمكن اتخاذه باعتباره إيمانًا، ويجب أن يناقش كلّ شيء. وقديمًا، بشر

---

(1) وفي هذه الكلمات، يعبّر غاليليو عن إعجابه بكوبرينكوس وإرسيتارخوس اللذين كان عقلهما «قادرًا على التغلّب على حواسّهما وعلى أن ينصّب نفسه بالتالي رغم ذلك سيّدًا على بساطتهما»
Dialogues concerning two great Systems of the World, trans Salustbury, 1661, p301.
31أ ـ لقد أضاف ديمقريطس وبعد ان أقرّ أنه «في الواقع لا يوجد أبيض أو أسود، ولا مرّ أو حلو»، «أيّها الفكر المسكين، إنّك تستمدّ حججك من الحواسّ، وتريد، بعد ذلك أن تهزمها؟ إنّ انتصاركَ هو هزيمتكَ». **Diels, Fragments der Vorsokratiker**, 4th ed, 1922, Frag. B125.

ديمقريطس بأنّ انتصار الفكر على الحواسّ لا يمكن أن ينتهي إلّا بهزيمة الفكر، ولقد تحقّق التكهّن بالكاد فمعطيات وسيلة ما تبدو وقد انتصرت على كلّ من الفكر والحواسّ معًا.

وما يمثّل أهمّ خاصية للشكّ الديكارتي هو الكلية، فلا شيء فكرًا كان أم تجربة، يمكن أن يُفلت منه، ولا أحد ربما قد استكشف أبعاده الحقيقية بأكثر صدق من كير كيغارد، عندما حقّق قفزة ـ لا من العقل، مثلما اعتقد، بل من الشكّ ـ داخل الإيمان، وبالتالي فقد حمل الشكّ إلى صلب قلب الدين الحديث[1]. وتمتدّ كلية الشك الديكارتي من شهادة الحواس إلى شهادة العقل وإلى شهادة الإيمان لأنّ هذا الشكّ يستقرّ، في النهاية، في فقدان البداهة، وقد بدأ كلّ التفكير دائمًا انطلاقًا مما هو بديهي في ذاته وبذاته ـ بديهيًا لا فقط بالنسبة إلى المفكّر، بل بالنسبة إلى كلّ شخص. إنّ الشكّ الديكارتي لم يشكّ، ببساطة، في الذهن البشري الذي يمكن أن يُفتح أمام كلّ حقيقة أو أنه لم يشك في النظر البشري الذي يكون قادرًا على إبصار كلّ شيء، بل شكّ في القدرة على التعقّل بالنسبة إلى الذهن البشري، بحيث لا تشكّل، بالمرّة حجة على الحقيقة، تمامًا مثلما أنّ القدرة على الإبصار لم تشكّل بالمرةّ، حجة على وجود الواقع. ويشكّك هذا الشكّ [276] في أنّ شيئًا كهذا، مثل الحقيقة، يوجد أصلًا، ويكتشف أنّ مفهوم الحقيقة التقليدي، سواء كان مؤسَّسًا على الإدراك الحسي أو على العقل أو كذلك على الاعتقاد في الانكشاف الديني، قد استند إلى المسلمة المزدوجة التي تقرّ أنّ ما هو حقيقي ينبغي أن يظهر من تلقاء نفسه وأنّ الملكات البشرية قادرة على تقبّله[2]. إنّ اعتبار أنّ الحقيقة

---

(1) انظر: نص Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est، وهو واحد من أوّل مخطوطات كيركيغارد ولعلّه مايزال أعمق تأويل للشكّ الديكارتي. إنه يروى في شكل سيرة ذاتية فكرة كيف أنه قد عرف ديكارت من خلال هيغل وأنه بعد ذلك قد ندم على عدم بدء دراساته الفلسفية بأعمال ديكارت. إنّ هذه الرسالة الصغيرة، متوفّرة في ترجمة ألمانية (Darmstadt, 1948). أما النشرة الدنماركية ففي **الآثار الكاملة** كوبنهاغن، 1909، الجزء IV.

(2) لقد كان الارتباط الحقيقي للثقة بالحواسّ والثقة بالعقل في التصوّر التقليدي للحقيقة معترفًا به لدى باسكال، فحسب رأيه: «إنّ هذين المبدأين للحقيقة أي: العقل والحواسّ، وإضافة إلى كونهما يشكوان نقصًا في الصدق، لدى كلّ منهما، فإنهما يتبادلان استغلال كلّ منهما للآخر. =

ينبغي أن تنكشف قد كان المعتقد السائد للعصر الوثني القديم واليهود القدامى، وللفلسفة المسيحية والفلسفة الدنيوية. وهذا هو السبب الذي جعل الفلسفة الحديثة الجديدة تقف، وقد اتّسمت بالعنف ـ وفي الواقع بعنف يبلغ حدّ الكراهية ـ ضدّ الموروث ولا تعير كبير اهتمام إلى رجوع عصر النهضة المتحمّس إلى العصر القديم.

إنّ شدّة تأثير الشكّ الديكارتي تتحقّق تمامًا إذا فهم المرء أنّ الاكتشافات الجديدة تحقّق حتى صدمة أكثر كارثية للثقة البشرية في العالم وفي الكون مما يشير إليه الفصل الواضح بين الوجود والمظهر، وذلك لأنه، هنا،لم تعد العلاقة بين هذين الطرفين علاقة ثابتة كما كانت في الرّيبية القديمة، كما لو أنّ المظاهر تُخفي ببساطة وتغطّي وجودًا حقيقيًّا، يتحرر من المعرفة البشرية دائمًا. إنّ هذا الوجود، على العكس، فاعل، وناشط بشكل كبير: إنه يخلق مظاهره الخاصة، غير أنّ هذه المظاهر مخادعة. وما تدركه الحواسّ البشرية هو ما يحصل بقوى خفية، وسريّة، وإذا ما طابقنا بين هذه القوى وآثارها بواسطة صناعة ووسائل عبقرية عوض أن نكتشفها ـ مثلما نسقط حيوانًا ما في الفخّ أو أن نمسك بسارق ما رغم إرادة كلّ منهما ورغم نيتهما ـ فإنّ هذا الوجود [277] العظيم والفعلي ذو طبيعة بحيث ينبغي أن تكون انكشافاته مخادعة وأن تكون الخلاصات التي تُستنتج من مظاهره أوهامًا.

إنّ فلسفة ديكارت مسكونة بكابوسين قد أصبحا، في معنى ما، كابوسي كامل العصر الحديث، ولا يعني ذلك أنّ هذا العصر قد تأثر شديد التأثّر بالديكارتية، بل يعني أن الأمر لم يكن بإمكانه أن يتحقق بشكل مغاير منذ أن فصمنا

إنّ الحواسّ تستغلّ العقل بمظاهر خادعة؛ وهذا الخداع نفسه الذي تقدّمه للعقل، تتقبّله منه هي بدورها: إنّ العقل يتأثّر لنفسه منها. إنّ انفعالات النفس تجعل الحواسّ تضطرب وتعطيها انطباعات خاطئة. إنّ الحواسّ تكذب وتخطئ تحديًا «[ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع .). «Pensées» Pléiades ed 1950, nº 92, p849. إنّ رهان باسكال الشهير على كونه سيغامر أقلّ بالإيمان فيما ينبغي على المسيحية أن تعلّمه حول الماوراء من عدم الإيمان به، هو دلالة كافية على الارتباط بين الحقيقة العقلية والحسية مع حقيقة الوحي الإلهي. فبالنسبة إلى باسكال، كما هو الشأن بالنسبة إلى ديكارت، الربّ هو ربّ متخفٍّ (المصدر السابق، nº380، ص928)، وليست المعرفة البشرية تحيّلًا إلهيًّا.

النتائج الحقيقية للتصوّر الحديث للعالم. وهذه الكوابيس بسيطة جدًّا، ومعروفة جدًّا، ففي أحدها يوضع الواقع سواء واقع العالم كما واقع الحياة البشرية، يوضع موضع تساؤل؛ وإذا لم نستطع أن نثق لا في الحواسّ، ولا في الحسّ المشترك، ولا في العقل، فإنه من الممكن جدًّا أن لا يكون كلّ ما نعتبره الواقع سوى حلم. أمّا الاهتمام الآخر الحالة البشرية بشكل عامّ كما كانت الاكتشافات الجديدة تكشف عنها، وانعدام الإمكانية التي يوجد الإنسان فيها من حيث الثقة بحواسه وعقله، وفي هذه الظروف فإن فكرة [اله مخادع] **Dieu trompeur** روح شريرة تخون الإنسان عنوة، عن خبث أكثر ترجيحًا من فكرة اعتبار الربّ مسيّرًا للكون. إنّ السحر الشيطاني لهذه الروح الشريرة يتمثّل في خلق كائن يتمتّع بفكرة الحقيقة وفي أن يهبه في الوقت نفسه ملكات بحيث يكون عاجزًا، إلى الأبد، عن بلوغ حتى أدنى حقيقة، وعاجزًا تمامًا عن امتلاك أدنى يقين بأي شيء.

وفي الواقع، فإنّ هذه النقطة الأخيرة، أي: مسألة اليقين، كانت ستصبح حاسمة بالنسبة إلى كامل تطوّر الأخلاق الحديثة. إنّ ما فُقد في العصر الحديث، لم يكن، بالتأكيد، القدرة على إبصار الحقيقة أو الواقع أو الإيمان، ولا ما كان مصاحبًا ضروريًّا لهذه القدرة على قبول شهادة الحواسّ والعقل بل كان ما فُقد هو اليقين، وفي الدّين لم يكن الاعتقاد في الخلاص ولا الاعتقاد في الماوراء هو ما اختفى مباشرة، بل [يقين الخلاص] certitudo salutis ـ وهذا قد حدث في كلّ البلدان البروتستانتية حيث كان سقوط الكنيسة الكاثوليكية قد أقصى آخر مؤسسة تقليدية التي كانت حاجزًا في الأماكن التي بقيت سلطتها لا يتحداها أحد وذلك بين صدمة الزمن الحديث وعامة المؤمنين. إنّ النتيجة المباشرة لفقدان اليقين كانت عاطفة دينية جديدة لبذل قصارى الجهد في هذه الحياة، كما لو كان الأمر يتعلّق بفترة اختبار طويلة؛[1] وبالمثل، فإنّ فقدان اليقين فيما يتعلّق بالحقيقي يوصل[278] إلى عاطفة دينية من دون سابق تمامًا من أجل الصدق كما لو أنّ

(1) يظل ماكس فيبر، رغم بعض الأخطاء في التفاصيل، والتي قد صُحّحت، المؤرخ الوحيد الذي طرح مسألة العصر الحديث مع العمق، والقيمة المطابقة لأهميته؛ وهو قد كان واعيًا كذلك بأنه لم يكن مجرّد فقدان للإيمان ما سبّب الانقلاب في تقدير الأثر والعمل بل فقدان certitudo salutis، أي: فقدان يقين الخلاص. وفيما يخصّنا يبدو أنّ هذا اليقين كان مجرد واحدٍ من بين اليقينيات المتعدّدة التي فُقدت مع بداية العصر الحديث.

الإنسان لم يكن يستطيع أن يسمح لنفسه بالكذب إلّا بشرط أن يكون متأكّدًا من وجود لا مشاحة فيه لواقع حقيقي موضوعي سيتعالى عن كلّ الأكاذيب وسيحلّها جميعًا[1]. إنّ التغير الجذري في المعايير الأخلاقية خلال القرن الأول للعصر الحديث، قد استُلهم من احتياجات مجموعة البشر الأكثر أهمية ومثلها العليا أي: العلماء الجدد. وكانت الفضائل الحديثة والأساسية ـ النجاح، والعناية والصدق ـ هي في الوقت نفسه أكبر الفضائل للعلم الحديث[2].

إنّ المجتمعات المتعلمة والجامعات المَلَكية قد أصبحت المراكز ذات التأثير معنويًا، حيث كان العلماء منظّمين ليجدوا طرقًا ووسائل لقنص الطبيعة في تجاربهم ووسائلهم بحيث ستُجبر على الكشف عن أسرارها. وهذه المهمّة الضخمة التي لا يمكن أن يكفي رجل واحد من أجلها والتي يمكن أن يكفي لتحقيقها المجهود الجمعي لأجسن أذهان النوع البشري، قد أملت قواعد السلوك ومعايير الحكم الجديدة. وبينما كانت الحقيقة قديمًا، قد استقرّت في نوع «النظرية» التي منذ الإغريق، كانت تعني تأمّل الملاحظ وهو يهتمّ بالواقع ويتقبّله، وهو واقع كان ينفتح أمامه، ووضعت مسألة النجاح، وأخضعت النظرية إلى امتحان «تطبيقي» ـ، هل ستعمل أم لا؟. لقد أصبحت النظرية فرضية، وأصبح نجاح الفرضية حقيقة، ولكن معيار النجاح هذا، معيار مهيمن، وهو ليس تابعًا لاعتبارات تطبيقية، ولا تابعًا للتطوّرات التقنية التي يمكن أن تصاحب الاكتشافات العلمية المخصوصة أو يمكن أن لا تصاحبها. إنّ مقياس النجاح محايث لماهية العلم الحديث نفسها ولتطوّره، وذلك بمعزل عن مدى قابليته للتطبيق. إنّ النجاح هنا ليس المثل الأعلى الخاوي الذي أوجده [279] المجتمع البورجوازي؛ وفي الأصل، وفي العلوم كان الأمر كذلك منذ ذلك الوقت، نصرًا حقيقيًا للعبقرية البشرية على قوى عليا غير متناهية.

إنّ الحلّ الديكارتي للشكّ الكلي وتخلّصه من الكابوسين المترابطين ـ أنّ

(1) إنه مما يجلب الاهتمام فعلًا أنه لم يعتبر أي دين من الأديان الكبيرة الكذب بما هو كذلك، من بين الخطايا المميتة، فيما عدى الديانة الزرادشتية. ولا يتعلّق الأمر فقط، بانعدام الوصيّة: «لا ينبغي أن تكذب» (لأنّ الوصيّة: لا ينبغي أن تشهد زورًا ضدّ قريبك، هي بالتأكيد من طبيعة مختلفة)، ولكن يبدو أنه قبل الأخلاق البيوريتانية لم يعتبر أحد الكذب خطأ فادحًا.

(2) إنها الأطروحة الرئيسية لمقال برونوفسكي (المذكور سابقًا).

كلّ شيء حلم وأنه لا وجود لأيّ واقع، وأنه لا إله بل أنّ روحًا شريرة هي ما يحكم العالم ويسخر من البشر كان شبيهًا بالطريقة والمضمون للانتقال من الحقيقة إلى الصدق ومن الواقعي إلى الجدير بالإيمان. إنّ اقتناع ديكارت بأنه «رغم أنّ فكرنا ليس مقياس الأشياء أو مقياس الحقيقة، فإنه يجب، بالتأكيد، أن يكون مقياس الأشياء التي نقرّ بها أو التي ننفيها»[1] وهذا رجع صدى لما كان العلماء عامّة، ومن دون تمفصل صريح، قد اكتشفوه: فحتى إذا لم يكن هناك حقيقة، فإنّ الإنسان بإمكانه أن يكون يقينيًّا وحتى إذا لم يكن هناك يقين يمكن أن نثق فيه، فإنّ الإنسان يمكن أن يكون جديرًا بالثقة. فإذا كان هناك خلاص، فإنه ينبغي أن يكون في الإنسان نفسه، وإذا كان هناك حلّ للأسئلة التي طرحها الشكّ، فإنه يجب أن يأتي من الشكّ. وإذا أصبح كلّ شيء قابلًا للشكّ فيه، إذن فالشكّ على الأقلّ، يقيني وواقعي. ومهما كانت حالة الواقع والحقيقة باعتبارهما معطيين للحواسّ وللعقل، فإنه «لا أحد يستطيع أن يشكّ في شكّه ويبقى غير متيقّن إذا ما يشكّ أم لا يشكّ»[2]. إنّ الكوجيتو الشهير cogito ergo sum (أنا أفكر فأنا موجود) لا يتفجّر بالنسبة إلى ديكارت من بعض اليقين الذاتي للتفكير بما هو كذلك - وفي هذه الحالة في الواقع، كان ينبغي أن يكتسب التفكير كرامة جديدة ودلالة بالنسبة إلى الإنسان - بل كان تعميمًا بسيطًا لـ dubito ergo sum [أنا أشك فأنا موجود][3]. وفي [280] عبارة أخرى، من مجرّد يقين منطقي أنه بالشكّ في

---

(1) من رسالة ديكارت إلى هنري موريس، ذكرها كويري، (مرجع سابق، ص117).

(2) كان الوضع المركزي للشكّ في **حوار البحث في الحقيقة بالنور الطبيعي**، حيث يعرض ديكارت تصوّراته الأساسية من دون اعتبارات صناعية، بيّنًا أكثر مما هو عليه في أعماله الأخرى. وهكذا، يوضح أودوكس، الذي يمثّل ديكارت، قائلًا: «يمكنكم الشكّ، وأنتم على صواب، في كلّ الأشياء التي لا تأتيكم معرفتها إلّا عبر الحواسّ، ولكن هل يمكنكم الشكّ في شكّكم، والبقاء من دون يقين فيما إذا كنتم تشكّون أم لا؟ أنتم الذين تشكّون إنكم موجودون، ويكون ذلك صحيحًا إلى درجة أنكم لا تستطيعون الشكّ فيه أكثر مما تفعلون». (ورد الشاهد بالفرنسية في النص الأصلي هـ. ع. Pleiade ed, p680).

(3) «أنا أشكّ فأنا موجود»، أو كذلك، وهو الشيء نفسه: «أنا أفكّر، إذن أنا موجود». (المصدر السابق، ص687). إنّما للتفكير لدى ديكارت له بالفعل مجرّد طابع مشتقّ: «لأنه إذا صحّ أني أشكّ، مثلما لم أستطع الشكّ في ذلك، فإنه بالمثل، صحيح أنني أفكّر، وبالفعل فهل أنّ الشكّ شيء آخر غير التفكير بشكل ما» (المصدر السابق، ص686). إنّ الفكرة الناظمة لهذه =

شيء ما ألاحظ وجود مسار شكّ في وعيي، فإنّ ديكارت يستنتج أنّ المسارات التي تحصل في فكر الإنسان لها يقين خاصّ بها ويمكنها أن تصبح موضوع بحث باستعمال الاستبطان.

39
الاستبطان وفقدان الحسّ المشترك

إنّ الاستبطان، لا تفكير فكر الإنسان في حالة روحه أو جسمه بل الانشغال المعرفي المحض للوعي وهو يدرس مضمونه الخاص (وهذه هي ماهية الـ **cogitatio**، التفكير الديكارتي، حيث يعني **cogito** دائمًا الأنا أفكر **cogito me cogitare** أنا أفكر في ذاتي) يجب أن يوفّر اليقين، لأنه هنا، لا دخل لأيّ شيء سوى ما أنتجه الفكر نفسه، فلا يتدخّل أحد إلّا منتج المنتوج، ويواجه الإنسان مع لا شيء ولا أحد إلّا مع نفسه. وقبل أن تبدأ العلوم الطبيعية والفيزيائية، بكثير، في التساؤل إذا ما كان الإنسان قادرًا على الالتقاء وعلى معرفة وفهم شيء آخر عدا نفسه، فإنّ الفلسفة الحديثة قد تأكدت، في الاستبطان، من أنّ الإنسان لن يهتمّ إلّا بنفسه. لقد آمن ديكارت بأنّ اليقين الذي وفره منهج الاستبطان الجديد هو يقين الأنا ـ موجود[1]. وبعبارة أخرى، فإنّ الإنسان يحمل يقينه، يقين وجوده، داخل ذاته؛ إنّ آلية اشتغال الوعي، رغم أنها لا تستطيع أن تحقّق واقعية العالم باعتباره مُعطى للحواسّ وللعقل، تؤكّد، دون شكّ، واقعية الأحاسيس والتفكير، أي: واقعية المسارات التي تحصل في الفكر. وليست هذه [281] المسارات

الفلسفة ليست البتة أني لا أستطيع أن أفكّر دون أن أوجد ولكن أنه «لن نستطيع الشك دون أن نوجد وأن ذلك هو المعرفة اليقينية الأولى التي نستطيع اكتسابها» Principes, Pléiode ed. Part I sec 7 (ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.] إنّ الحجة نفسها ليست بالتأكيد جديدة ويمكن أن نجدها حرفيًا تقريبًا، على سبيل المثال، في رسالة De libero arbitro الفصل3 للقدّيس أوغسطس، ولكن ذلك من دون الفكرة الضمنية بأنّ ذلك هو اليقين الوحيد ضد إمكانية وجود **إله مخادع** (بالفرنسية في الأصل هـ. ع.)؛ وعمومًا، دون أن تكون الحجة الأساس نفسه للنسق الفلسفي.

(1) يتضمن «الأنا أفكر فأنا موجود»، خطأ منطقيًا، وأنه، كما لاحظ نيتشه، كان ينبغي أن يُقال «cogito, ergo cogitationes sunt»، بالتالي أنّ الوعي الفكري المعبّر عنه الكوجيتو لا يثبت أني موجود بل يثبت فقط، أنّ الوعي موجود، هذه مسألة أخرى ولا تستقطب اهتمامنا هنا. انظر: Nietzsche, Wille zur Macht, nº48.

مختلفة عن المسارات البيولوجية التي تحصل في الجسد والتي عندما يصبح الفرد واعيًا بها، تستطيع، أيضًا، أن تقنع المرء بالواقعية الوظيفية للجسد. ونظرًا لكون الأحلام ذاتها واقعية، بما أنها تفترض حالِمًا وحلُمًا، فإنّ عالم الوعي واقعي كفاية. والمشكل أنه سيكون من المستحيل أن أستنتج انطلاقًا من الوعي بالمسارات الجسدية، الشكل الراهن لجسد ما، وذلك يتضمّن الجسد الخاص للفرد، بحيث يكون مستحيلًا الخروج من الوعي المحض بالإحساسات التي يُحسّ المرء فيها بحواسه، والتي يصبح فيها الشيء الذي نحسّ به جزءًا من الإحساس، داخل الواقع بأشكاله، وصوره وألوانه وتركيبته. إنّ الشجرة التي ترى يمكن أن تكون واقعية بما فيه الكفاية بالنسبة إلى إحساس النظر، تمامًا مثل الشجرة التي نحلم بها تكون واقعية بما فيه الكفاية بالنسبة إلى الحالم بقدر ما يدوم الحلم، ولكن لا واحدة منهما تستطيع أن تصبح، أبدًا، شجرة واقعية.

وبسبب هذه الحيرة فأنّ ديكارت وليبنتز قد احتاجا إثبات أن لا وجود لله، بل طيبته، فالأول قد برهن على أنه لا وجود لروح شريرة تحكم العالم وتسخر من الإنسان، والآخر قد برهن على أنّ هذا العالم، ومن ضمنه الإنسان، هو أفضل العوالم الممكنة. وما يميز هذه التبريرات الحديثة حصرًا، المعروفة منذ ليبنز باعتبارها نظريات العدل الالهي هو أنّ الشكّ لا يتعلّق بوجود الكائن الأسمى، الذي، على العكس، يعتقد فيه على علاته، بل يتعلّق بانكشافه، كما يُعطى في تقليد التوراة ونواياه تجاه الإنسان والعالم، أو بالأحرى صواب العلاقات بين الإنسان والعالم. ومن بينهما فإنّ الشكّ في أنّ التوراة أو الطبيعة تحتوي على انكشاف إلهي، هو أمر بيّنٌ بذاته، ولقد وُضّح قديمًا أنّ الانكشاف بما هو كذلك، يفشي سرّ الواقع للحواسّ والحقيقة للعقل، وهو غير مضمون بالنسبة إلى كليهما. غير أنّ الشك في طيبة الإله وفكرة **إله مخادع**، قد انبثقا عن تجربة الوهم المحايثة لتقبّل رؤية العالم الجديدة، وهو وهم أشدّ إيلامًا لتكرره بشكل لا يمكن تفاديه لأنه لا معرفة حول طبيعة التمركز حول الشمس لنظام كوكبنا بإمكانها أن تغيّر مسألة مشاهدة الشمس، كل يوم، وهي تدور حول الأرض، وتشرق وتغيب في أماكنها المحدّدة. وإنه الآن فحسب، عندما اتّضح كما لو أنّ الإنسان، إذا ما لم يكن ذلك بسبب حادثة المنظار، فإنّ الإنسان سيكون، بلا شكّ، مخدوعًا إلى الأبد، وعندها تصبح الطّرق إلى الإله غير قابلة للفكّ تمامًا؛ وكلّما تعلّم الإنسان

أكثر حول الكون، أقلّ ما أمكن له أن يفهم ما هي البواعث، وما هي الغايات التي من أجلها أمكن للكون أن يُخلق. [282] إنّ طيبة الإله في نظريات العدل الإلهي هي إذن، كيفية حدوث الخارق **deus ex machina** بالضبط؛ وهي طيبة لا تُفسر في أقصى الحالات، وهذا هو ما يُنقذ الواقع في فلسفة ديكارت (تواجد الفكر والامتداد معًا، res cogitans وres extensa أي: الشيء المفكر والشيء الممتد) باعتباره ينقذ التناغم المسبق بين الإنسان والعالم لدى ليبنتز[1].

إنّ مهارة الاستبطان الديكارتي، وبالتالي السبب الذي من أجله أصبحت هذه الفلسفة مهمة جدًّا تمامًا بالنسبة إلى التطوّر الفكري والذهني للعصر الحديث يستند أولًا إلى استعمال كابوس اللاواقعية باعتباره وسيلة لإغراق كلّ أشياء هذا العالم في تيار الوعي ومساراته. إنّ «الشجرة المشاهدة» التي اكتُشفت في الوعي بواسطة الاستبطان لم تعد الشجرة التي أعطت في البصر واللمس، كيانًا في ذاته مع ماهيتها وشكلها الخاص غير القابل للفساد. وبتحويله إلى موضوع وعي على نفس المستوى مع ذكرى بسيطة أو مع شيء خيالي تمامًا، فإنه يصبح قسمًا وجزءًا من هذا المسار نفسه، من هذا الوعي، أي: الذي يعرفه المرء، فقط، باعتباره تيارًا في حركة دائمة. ولا شيء، ربّما، باستطاعته أن يهيئ فكرنا أحسن من انحلال المادة الممكنة إلى طاقة، والأشياء إلى دوامات لظواهر ذرية، أكثر من هذا الانحلال للواقع الموضوعي إلى وضعيات فكر ذاتية، أو، بالأحرى إلى مسارات ذهنية ذاتية. وثانيًا: وهذا قد كان حتى أكثر وجاهة بالنسبة إلى المستويات الأولية للعصر الحديث، فإنّ المنهج الديكارتي لتأمين يقين ضدّ الشكّ الكلي قد تطابق بأكثر دقّة مع النتيجة الأكثر بداهة التي يمكن استنتاجها من العلم الفيزيائي

---

(1) إنّ خاصية للربّ باعتباره deus ex machina وهي الحلّ الوحيد الممكن للشكّ الكلي، تظهر بالخصوص في **تأملات** ديكارت، وهكذا فإنه يقول في التأمل الثالث لكي أقصي سبب الشكّ «يجب أن أتفحّص إذا ما كان يوجد إله، وإذا ما توصّلت إلى أنه موجود، فإنه يجب عليّ أن أتفحّص كذلك إذا ما يمكنه أن يكون ماكرًا: بحيث إنه من دون معرفة هذين الحقيقتين، فإنني لا أتبيّن أنه بإمكاني أن أكون متيقنًا من أي شيء آخر». وهو يستنتج في نهاية التأمل الخامس: «وهكذا فإنني أعترف بوضوح كبير، بأنّ يقين كل علم وحقيقته يتبعان المعرفة الوحيدة للربّ الحقيقي: بحيث إنني قبل أن أعرفه، لم يكن بإمكاني أن أعرف تمامًا، أي شيء آخر» (ورد الشاهدان بالفرنسية في الأصل هـ. ع). Pléiade ed, pp. 177-208.

الجديد: ولو لم يكن المرء قادرًا على معرفة الحقيقة باعتبارها شيئًا مُعطى ومكشوفًا، فإنه بإمكان الإنسان، على الأقلّ، أن يعرف ما يفعله هو نفسه. وفعلًا، فهذا الموقف قد أصبح الأكثر شيوعًا والأكثر قبولًا عموميًا في العصر الحديث، وهذا الاقتناع[283] أكثر من الشكّ الذي يقوم عليه، هو الذي يدفع جيلًا بعد آخر لمدّة تفوق الثلاثمئة سنة إلى وتيرة سريعة دائمًا للاكتشاف والتقدّم.

إنّ العقل الديكارتي مؤسس بالكامل على «الأطروحة الضمنية التي تقرّ أن الفكر بإمكانه فقط، أن يعرف ما أنتجه هو بنفسه وما يحافظ عليه، في معنى ما، بداخله هو بنفسه»(1). إنّ مثله الأعلى الأسمى، ينبغي أن يكون بالتالي، المعرفة الرياضية كما يفهمها العصر الحديث، أي: لا معرفة الصور المثالية المعطاة خارج الفكر، بل الصور التي أنتجها فكره هو، في هذه الحالة الخاصة لا يحتاج حتى إلى إثارة ـ أو بالأحرى، إزعاج الحواسّ بواسطة أشياء أخرى غير نفسه. وهذه النظرية هي بالتأكيد ما يعتبره وايتهيد «نتيجة تقاعد الحسّ المشترك»(2). لأنّ الحسّ المشترك، الذي كان قديمًا، الوحيد الذي يمكّن من إدماج كل الحواس الأخرى مع إحساساتها الخاصة الحميمة داخل العالم المشترك، مثلما يُدخل البصر الإنسان إلى العالم المرئي، قد أصبح الآن ملكة باطنية من غير أيّ علاقة بالعالم. ولقد سُمّي الآن كذلك هذا الحسّ مشتركًا فحسب لأنه قد كان مشتركًا بين الجميع. وما يشترك البشر الآن فيه، ليس العالم بل بنية أذهانهم، وهذا ما لا يمكنهم أن يشتركوا فيه بحصر المعنى؛ إنّ ملكة التفكير عندهم يمكنها أن تكون متماثلة لدى جميع البشر(3). وعندما نُعطى مشكل اثنان مع اثنين فإننا سنجيب كلنا نفس الإجابة، أي: أربعة وهذا من هنا فصاعدًا أنموذج تفكير الحسّ المشترك نفسه.

إنّ العقل، لدى ديكارت، وليس أقلّ ممّا هو لدى هوبز، أصبح «حسابًا

---

(1) A. N. Whithead, The concept of Nature (Ann Arbor ed.)p32

(2) المصدر السابق، ص43. لقد كان فيكو Vico أول من حلل ونقد غياب الحسّ المشترك لدى ديكارت. انظر De nostri temporis studiorum ratione, chap. 3.

(3) هذا التحويل للحسّ المشترك إلى حسّ باطني مميّز لكامل العصر الحديث؛ في اللسان الألماني، يُشار إليه بالاختلاف بين كلمة Gemeinsinn في الألمانية القديمة وعبارة gesunder Menschenverstand الأكثر حداثة والتي تعوض الأولى.

للنتائج»، ملكة استنباط واستنتاج، أي: ملكة مسار يمكن للإنسان في أيّ لحظة، أن يثيرها في نفسه. إنّ فكر هذا الإنسان ـ لكي نبقى في دائرة الرياضيات ـ لم يعد يُعتبر «اثنين مع اثنين تساوي أربعة»، بمثابة معادلة يتوازن فيها قسمان في تناسق بديهي خاصّ، ولكن يفهم المعادلة باعتبارها تعبيرًا عن مسار يصبح فيه اثنان مع اثنين [متساويان] أربعة من أجل إنتاج مسارات أخرى للجمع [284] من الممكن أن تسير إلى اللانهاية. إنّها هذه الملكة التي تُقدَّم الآن على أنها تفكير الحس المشترك؛ إنه الفكر وهو يلهو مع نفسه، وهو ما يحدث عندما ينقطع الفكر عن الواقع وعندما لا «يشعر» إلّا بنفسه فقط. إنّ نتائج هذا اللهو هي «حقائق» مهلكة لأنه من المفروض أنّ اختلاف البنية بين فكر إنسان ما، وفكر إنسان آخر، ليس معتبرًا أكثر من اختلاف جسديهما. ومهما كان الاختلاف الذي يمكن أن يوجد، فإنه اختلاف لقوة ذهنية، يمكن أن تختبر وأن تُقاس مثل قوّة حصان. وهنا فإنّ التعريف القديم للإنسان باعتباره حيوانًا عاقلًا، يصبح ذا دقّة مهولة، : فأن تكون محرومة من المعنى الذي به تندمج الحواس الخمس الحيوانية في عالم مشترك بين كلّ البشر، فإنّ الكائنات الحية ليست، بالفعل، سوى حيوانات قادرة على التفكير، وعلى «تقدير النتائج».

إنّ المشكل المحايث لاكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدس قد كان، وما يزال، أنّ هذه النقطة خارج الأرض قد عثر عليها كائن أرضيّ، قد لاحظ أنه يعيش في عالم ليس مختلفًا فحسب بل هو رأس على عقب وذلك بمجرّد أن يحاول تطبيق تصوّره الكلي للعالم على واقع محيطه. إنّ الحلّ الديكارتي قد تمثّل في نقل نقطة ارتكاز أرخميدس إلى الإنسان نفسه[1] واختياره، باعتباره الإحداثية الأسمى، وهو شكل الفكر البشري الذي يعطي لنفسه واقعية ويقينًا بداخل إطار صيغ رياضية هي منتجاته الخاصة. وهنا، فإنّ مبدأ reductio scientifico ad mathematica [اختزال العلوم في الرياضيات] الشهير يمكّن من تعويض ما هو معطى في الحسّ بنسق من

(1) إنّ هذا النقلة لنقطة أرخميدس إلى الإنسان نفسه كانت عملية واعية لدى ديكارت «لأنه انطلاقًا من هذا الشكّ الكلي، مثلما هو انطلاقًا من نقطة ثابتة وغير متحولة فإنني طرحت على نفسي أن أشتقّ المعرفة من الله، ومنكم ومن كل الأشياء التي توجد في العالم» ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل ه. ع .Recherche de la Vérité, p. 680

المعادلات الرياضية حيث تنحلّ كل العلاقات الوا قعية إلى روابط منطقية بين رموز من صنع الإنسان. إنّ هذا التعويض يسمح للعلم الحديث بتحقيق مهمته، **بإنتاج** الظواهر والأشياء التي يريد أن يراها[1]. والمسلّمة هي أنه لا الإله ولا الروح الشريرة يستطيعان تغيير مسألة أنّ اثنين مع اثنين تساويان أربعة.

40 [285]

التفكير ورؤية العالم ا لحديثة

إنّ التحويل الديكارتي لنقطة ارتكاز أرخميدس في الفكر الإنساني قد مكّن الإنسان، دون شكّ، من حمله داخله أينما ذهب، وهكذا حرّره تمامًا من الواقع المعطى ـ أي: حرّره من وضعية قاطن الأرض ـ وربّما لم يكن أبدًا مُقنعًا بقدر ما كان عليه الشكّ الكلي الذي انبثق عنه والذي كان من المفترض أن يبدّده[2]. واليوم، وفي كلّ الحالات، فإننا نجد في الحيرة التي تواجه علماء الطبيعة عند منتصف أكبر انتصاراتهم نفس الكوابيس التي تقضّ مضجع الفلاسفة منذ بداية العصر الحديث. إنّ هذا الكابوس يؤرقنا في مسألة معادلة رياضية، مثل الكتلة والطاقة ـ التي كانت، في الأصل، موجّهة فقط، لإنقاذ الظواهر وللاتفاق مع وقائع قابلة للملاحظة التي يمكن أن تُفسر، كذلك، بشكل مختلف تمامًا مثلما اختلف بطليموس وكوبرنيك في البساطة والانسجام ـ ذات قابلية، بالفعل، لتحقيق تحويل واقعي جدًّا للكتلة إلى طاقة، والعكس صحيح، بحيث إنّ «التحويل» الرياضي الضمني في كلّ معادلة، يُطابق تحويلًا في الواقع؛ إنها هذه الظاهرة المحيّرة، بحيث إنّ أنساق المعادلات الرياضية، قد اكتُشِفت من دون أي فكرة مهما كانت ضالّتها، عن التطبيق أو حتى المعنى الخبري قبل الانتقال إلى صلاحية مدهشة في

(1) يعرّف فرانك Frank (مرجع مذكور) العلم بحسب «مهمته في إنتاج الظواهر الملاحظة المرغوب فيها».

(2) أمل آرنست كاسيرر أنه «يمكن التغلّب على الشكّ بتجاوزه»، وأنّ نظرية النسبية ستحرر الفكر البشري من «تشبّثه الأرضي الأخير»، أي: من الأنثربومورفية المحايثة «لطريقتنا في إنجاز احتساب القياس الخبري للمكان والزمان» (مرجع مذكور، ص 389 ـ 382)، وهذا الأمل لم يتحقق، فإنّ الشكّ، لا المتعلق بصلاحية الأطروحات العلمية، بل المتعلق بمعقولية المعطيات العلمية، وعلى العكس، قد تعزّز خلال العشرينيات الأخيرة.

نظرية أينشتاين، ويكون الكابوس مربكًا أكثر في الاستنتاج الذي لا يمكن تفاديه أنّ «إمكانية مثل هذا التطبيق يجب أن تقبل بالنسبة إلى بنيات الرياضيات الخالصة حتى الأكثر غرابة»[1]. وإذا كان صحيحًا أنّ كونًا بأكمله، أو بالأحرى عددًا ما من الأكوان المختلفة بالكامل ستنبثق في الوجود و«ستثبت» أيّ شكل جماعي كان [286] الفكر الإنساني قد كوّنه، عندها يمكن للإنسان فعلًا، ولفترة، أن يسعد وهو يثبت من جديد «التناغم بين الرياضيات الخالصة والفيزياء»[2]، أي: بين الفكر والمادّة، وبين الإنسان والكون. ولكن سيكون من الصعب عليه أن لا يتساءل إذا ما لم يكن هذا العالم مصممًا مسبقًا رياضيًا، عالم حلم تكون فيه كلّ رؤية قد حُلم بها قد أنتجها الإنسان نفسه تملك طابع الواقع فقط بقدر ما يدوم الحلم. وستعزّز شكوكه عندما يكتشف أنّ الأحداث التي تتكرر في عالم الأشياء اللامتناهية في الصغر، أي: عالم الذرة، تتبّع نفس القوانين ونفس الانتظام مثلما هو الأمر في عالم الأشياء اللامتناهية في الكبر، أي: المنظومات الكوكبية[3]. وما يبدو أنّ هذا يشير إليه هو أنه إذا ما سألنا الطبيعة من وجهة نظر علم الفلك فإننا نحصل على أنساق كوكبية، بينما إذا ما قمنا بأبحاثنا الفلكية من وجهة نظر الأرض، فإننا نحصل على منظومات أرضية تقوم على مركزية الأرض.

وفي جميع الحالات فإننا كلما حاولنا التعالي عن المظهر بتجاوز كلّ تجربة حسية حتى إذا ما أعانتنا أدواتنا بغية الكشف عن آخر أسرار الوجود، وهو حسب رؤيتنا للعالم الفيزيائي ضمني جدًّا بحيث لا يظهر أبدًا، ولكنه قويّ بشكل عجيب

---

(1) المصدر السابق، ص443.

(2) in Lorentz, Einstein and Minkowski, Das« Raum und Zeit» Hermann Minkowski, Relativitatsprinzip, (1913) مقتطع من كاسيرر، (مرجع مذكور، ص419).

(3) ولا نسكّن هذا الشكّ إذا ما أُضيف توافق آخر، للتوافق بين المنطق والواقع. فإنه ليبدو بديهيًا أنّ «الإلكترونيات، إذا استُعملت لتفسير الكيفيات الحسية للمادة لن يكون بإمكانها أن تمتلك جيّدًا هذه الكيفيات الحسية بما أنه في هذه الحالة، ستكون مسألة سبب هذه الكيفيات، من دون حلّ، بل ستتراجع خطوة إلى الوراء». Heisenberg, Wandlunggen in den Grundlungen der Naturwissenschaft, p66. وسبب كوننا نصبح مرتابين هو أنه عندما أصبح العلماء «بمرور الزمن» واعين بهذه الضرورة المنطقية لاكتشاف أنّ «المادة» لا تملك أية كيفيات فقط، لم يعد بإمكانها البتّة أن تسمّى مادة.

إلى حدّ أنه ينتج كلّ المظاهر، فإننا نكتشف أنّ نفس الأشكال تحكم الماكروكوزم والميكروكوزم سوية، ونحن نحصل على نفس التعليقات على آلاتنا. وهنا كذلك، فإنه يمكننا للحظة أن نستمتع بوحدة الكون، وقد اكتشفناها من جديد، ولكن لكي نتساءل لاحقًا إذا ما كان اكتشافنا ذا صلة فعلية بالماكروكوزم أو بالميكروكوزم؟ وإذا ما تعاملنا فقط مع أشكال فكرنا الخاصّ، الفكر الذي ابتكر الأدوات ووضع الطبيعة تحت طائلة شروط التجربة ـ وحسب تعبير كانط أملى قوانينه على الطبيعة ـ وفي حالة كهذه فإننا بالفعل، كما لو كنا على كفّي روح شريرة [287] تسخر منا وتحبط تعطّشنا للمعرفة بحيث إنه مهما كان مجال بحثنا عمّا لا نكون، فإننا لا نلقى غير أشكال فكرنا الخاصّ.

إنّ الشكّ الديكارتي، وهو منطقيًا، النتيجة التي نتقبّلها أكثر وكرونولوجيا النتيجة الأكثر مباشرة لاكتشاف غاليلي، قد رفعه لمدّة قرون النقل العبقري لنقطة ارتكاز أرخميدس إلى داخل الإنسان نفسه، وذلك، على الأقلّ، لمدى يطول بقدر ما يتمّ الاهتمام بالعلم الطبيعي. ولكن رياضية الفيزياء، الذي تحقّق بواسطة التخلي المطلق للحواسّ من هدف المعرفة، قد كان له في مستوياته الأخيرة النتيجة غير المنتظَرة، ولكن المقبولة أكثر أنّ كلّ سؤال يطرحه الإنسان على الطبيعة تكون الإجابة عنه في عبارات أشكال رياضية لا يمكن أن يطابقها أي نموذج البتة، بما أنه على المرء أن يبني النموذج بعد تجاربنا الحسية [1]. وعند هذا المستوى يبدو أنّ الترابط بين الفكر والتجربة الحسية، المحايثة للحالة البشرية، يبدو أنه يثأر لنفسه: فبينما تثبت التقنية أنّ «حقيقة» مفاهيم العلم الحديث الأكثر تجريدًا، فإنها لا تثبت أكثر من أنه بإمكان الإنسان دائمًا، أن يطبّق نتائج فكره، ولا يهمّ أيّ نسق يستعمل لتفسير الظواهر الطبيعية التي سيكون دومًا قادرًا على اعتمادها بمثابة مبدأ توجيهي للصنع والفعل، ولقد كانت هذه الإمكانية كامنة حتى في بدايات الرياضيات الحديثة، عندما حصل التفطّن إلى أنّ الحقائق الرقمية

(1) حسب تعبير أيرفين شرودنجر: «بقدر ما تنفذ أعيننا الذهنية في مسافاة أصغر فأصغر وفي أزمنة أقصر فأقصر، فإننا نرى الطبيعة تتصرّف بطريقة جدّ مختلفة تمامًا عما نلاحظه في الأجسام المرئية والملموسة في محيطنا، إلى حدّ أنه لا يمكن لأيّ نموذج ذهني وفق تجاربنا ذات المقاييس الكبيرة أن يكون حقيقيًا». Science and Humanisme, 1952, p25...

يمكن أن تُترجم إلى علاقات مكانية. وبالتالي، فإذا حمل العلم الراهن معه في حيرته، نجاحات تقنية لكي «يثبت» أننا نتعامل مع «نظام أصيل» مُعطى في الطبيعة[1]، فإنه يبدو أنه قد سقط في حلقة مفرغة، يمكن صياغتها كالآتي: لقد صاغ العلماء فرضياتهم لكي يؤلفوا بين تجاربهم، وبعد ذلك استعملوا هذه التجارب لكي يتأكدوا من فرضياتهم، وطيلة كلّ هذا الإنجاز، فإنهم يتعاملون بشكل بديهي مع طبيعة فرضية[2].

[288]وفي عبارة أخرى، فإنّ عالم التجربة يبدو دائمًا قادرًا على أن يصبح واقعًا من صنع الإنسان، وهذا بينما يكون بإمكانه أن ينمّي قوّة الإنسان على الصنع والفعل، وحتى على ابتكار عالم يتخطى كثيرًا كلّ ما استطاعت العصور السابقة أن تتخيّله في الحلم وفي الخيال، ولسوء الحظّ فإنّ هذا ما يرمي الإنسان - بالشكل الأكثر فظاظة على الإطلاق - في سجن فكره الخاصّ وداخل حدود الرسوم التي ابتكرها هو نفسه. وعندما يريد ما كانت كلّ العصور التي سبقته قادرة على تحقيقه أي: على تجريب واقع ما لا يكونه هو، فإنه سيكتشف أنّ الطبيعة والكون «يفلتان منه»، وأنه من المستحيل أن نتصوّر كونًا بحسب سلوك الطبيعة في التجربة، وفي التطابق مع المبادئ نفسها التي يستطيع الإنسان أن يترجمها آليًا إلى الواقع الفعلي. والجديد هنا لا يتمثّل في وجود أشياء لا يمكننا أن نكون صورة

(1) فارنير هيزنبرغ Wandlumgen in den Grundlagen, p64

(2) هذه النقطة توضّحها، كأحسن ما يكون، أطروحة لبلانك مذكورة في مقال منير لسيمون فايل (منشور باسم مستعار هو «إيميل نوفس/ Emile Novis» تحت عنوان «أفكار حول نظريات الكوانتا» في (Cahiers du Sud Décembre, 1942) الذي يقول في الترجمة الفرنسية ما يلي: «إنّ مبدع فرضية ما، يمتلك عمليًا إمكانيات غير محدودة إنه مرتبط أقلّ باشتغال أعضاء حواسّه مما هو مرتبط باشتغال الوسائل التي يستعمل... ويمكن حتى أن نقول: إنه يبتكر لنفسه هندسة ملائمة لخياله... ولهذا السبب فإنه لا يمكن البتة لمقاييس أن تؤكّد فرضية ما، مباشرة أو أن تنفيها، إنه بإمكانها أن تخرج منها تلاؤم إلى هذا القدر أو ذاك، فحسب». وتبرز سيمون فايل كيف أنّ شيئًا ما «أثمن بقدر لامتناه» من العلم قد أصبح موضع شك في هذه الأزمة، وهو فكرة الحقيقة؛ بيد أنها لا تنجح في تبيّن أنّ المشكل الأكبر في هذه الحالة، ينبثق عن الواقع الذي لا يمكن الشكّ فيه من أنّ الأطروحات «تولّد تلك النتائج» (ورد الشاهد بالفرنسية في الأصل هـ. ع.). وأنا أدين بالعودة إلى هذا المقال - المعروف لدى القليل من القرّاء فقط - إلى الآنسة Beverly Woodward وهي إحدى طلبتي القدامى.

عنها ـ ومثل هذه «الأشياء» قد كانت دائمًا معروفة وتوجد بينها «النفس» على سبيل المثال ـ ولكن مادّة الأشياء التي نراها نمثّلها والتي كنا قد استعملناها نفس الأشياء غير المادية التي لا نستطيع أن نشكل صورًا لها تكون «مما لا يمكن تصوّره». ومع اختفاء العالم الحسّي المُعطى، فإنّ العالم المتعالي يختفي بالمثل، وتختفي معه إمكانية التعالي عن العالم المادي في التصوّر والتفكير. وإنه إذن، ليس من المفاجئ أن يكون الكون الجديد «من قبيل ما لا يمكن بلوغه فعليًّا»، فقط، بل هو كذلك «من قبيل ما لا يمكن التفكير فيه»، لأنه «رغم أننا نفكّر فيه، فإنه من قبيل الخطأ وربما ليس باعتباره انعدامًا للمعنى مثل «حلقة مثلّث»، بل أكثر بكثير من «أسد مجنَّح»[(1)].

لقد بلغ الشك الكلي الديكارتي الآن قلب العلم الفيزيائي [289] نفسه؛ **لأن اللجوء إلى فكر الإنسان نفسه لم يعد ممكنًا إذا ما صحّ أنّ الكون الفيزيائي** الحديث لا يفلت من التمثل فحسب، وهذا مؤكد بحسب الأطروحة التي تعتبر أنّ الطبيعة والوجود لا يكشفان عن نفسيهما للحواسّ، بل تصبح إضافة إلى ذلك غير مقبولة وغير قابلة للتفكير في عبارات العقل المحض.

41
انقلاب التأمل والفعل

ولعلّ الأكثر جدية من النتائج الفكرية لاكتشافات العصر الحديث، وفي الوقت نفسه، الوحيدة التي لم يكن من الممكن تجنّبها، منذ أن نتجت مباشرة عن اكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدس والظهور المصاحب للشكّ الديكارتي، قد كانت قلب النظام التراتبي بين **الحياة التأملية والحياة العملية**.

ولكي نفهم إلى أيّ حدّ كانت بواعث هذا القلب مهلكة، فإنه قد كان، قبل كلّ شيء، ضروريًّا أن نخلّص أنفُسنا من الحكم المسبق الذي يُعطي نموّ العلم الحديث بحجة قابليته للتطبيق لرغبة نفعية في تنمية الظروف وتحسين الحياة البشرية على الأرض. وإنه لمسألة واقع تاريخي أن تكون أصول التقنية الحديثة لا في تطوّر تلك الأدوات التي كان الإنسان قد اخترعها من أجل الهدف المزدوج لتيسير

(1) شرودنجر، (مرجع مذكور، ص26).

أعماله وتشييد الصناعة البشرية، بل تكون أصول التقنية حصرًا، في بحث غير تطبيقي تمامًا من أجل معرفة لا نفعية. وهكذا، فإنّ الساعة، باعتبارها إحدى الوسائل الحديثة الأولى، لم تُكتَشف من أجل الأهداف التطبيقية للحياة، بل حصرًا من أجل الهدف «النظري»، الأعلى لإجراء بعض التجارب على الطبيعة. ومن المؤكّد أنّ هذا الاختراع، عندما أصبح طابعه النفعي التطبيقي واضحًا، قد غيّر كامل النسق إلى حدّ ملامح الحياة البشرية؛ ولكن من وجهة نظر المخترعين، فإنّ ذلك قد كان مجرّد حادث. وإذا كان علينا أن نعوّل فقط على الغرائز البشرية العملية المزعومة، فإننا لن نتكلّم البتّة عن التقنية، ورغم أنّ الاختراعات التقنية الموجودة بعد، هي اليوم تجر بعض الزخم الذي سيولّد احتمالًا تطوّرات إلى حدّ نقطة ما، فإنه لقليل الرجحان أن عالمنا المشروط تقنيًّا يستطيع أن يحافظ على وجوده، إذا ما قُدّر أن ننجح في إقناع أنفسنا بأنّ الإنسان هو أساسًا كائن عملي.

[290] ومهما يكن، فإنّ التجربة الأساسية وراء انقلاب التأمّل والفعل، قد كانت بالضبط، أنّ تعطّش الإنسان للمعرفة يمكن أن يلبّى فقط، بعد وضعه لثقته في براعة يديه. ولا يتمثل الأمر في كون الحقيقة والمعرفة لم تعودا مهمتين بل في كونهما لا يمكن تحقيقهما إلّا بواسطة «الفعل» وليس بواسطة التأمّل. لقد كان المنظار أداة، أثر يدي الإنسان، التي أجبرت الطبيعة، أو بالأحرى، الكون على البوح بأسراره. إنّ أسباب الثقة بالفعل وعدم الثقة في التأمل والملاحظة قد أصبحت أكثر قدرة بعد نتائج الأبحاث الأولى العملية. وبعد أن انفصل الوجود والمظهر ولم يعد من المفروض أن تظهر الحقيقة، وأن تكشف عن نفسها للعين الذهنية، لملاحظ ما، فقد ظهرت ضرورة فعلية لتعقّب الحقيقة وراء المظاهر الخادعة. وبالفعل، فإنه لم يكن شيء ما أقلّ إشاعة للثقة لاكتساب المعرفة وتقريب الحقيقة من الملاحظة المتقبلة أو التأمّل المحض. ولكي يكون المرء واثقًا، فإنه كان يجب عليه أن يتأكّد، ولكي يعرف فإنه كان يجب عليه أن ينجز، ولم يمكن بلوغ تأكّد المعرفة إلّا بشرط مزدوج: أولًا: أنّ المعرفة تخصّ، فقط، ما قد فعله المرء نفسه ـ بحيث يصبح مثله الأعلى معرفة رياضية، حيث نتعامل مع كيانات قد أنتجها الذّهن بنفسه ـ وثانيًا: أنّ المعرفة قد كانت ذات طبيعة يمكن اختبارها، فقط، أكثر بالفعل.

ومنذ ذلك الحين، انفصلت الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية عن بعضهما البعض؛ ولا تحتاج الحقيقة العلمية فحسب إلى أن تكون خالدة، إنها لا تحتاج حتى إلى أن تكون مفهومة ولا مطابقة للعقل البشري. لقد تطلّب الأمر عدّة أجيال من العلماء قبل أن يكتسب الفكر البشري قدرًا من الجرأة ليجابه بالكامل هذا الجانب من الحداثة. وإذا كانت الطبيعة وكان الكون من صناعة خالق إلهي، وإذا كان الفكر البشري غير قادر على فهم ما لم ينتجه الإنسان نفسه، عندئذ فلا يستطيع الإنسان أن ينتظر إمكان تعلّم أي شيء ما حول الطبيعة مما يمكنه فهمه. فبإمكانه أن يكون قادرًا، بواسطة براعته، أن يكتشف وحتى أن يقلّد آليات المسار الطبيعية، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ هذه الآليات ستحقّق، أبدًا، معنى بالنسبة إليه ـ، لأنها غير مجبرة حتى على أن تكون معقولة. وفي الواقع، فإنه لا كشف إلهي فوق عقلي مفترض ولا حقيقة فلسفية منفرة مفترضة قد هاجما، أبدًا، العقل البشري بوضوح مماثل لبعض نتائج العلم الحديث. ويمكن للمرء أن يقول بحقّ مع وايتهيد: «إنّ خالق الجنّة يعلم [291] أن ما يبدو ليس له قيمة، لن يكون غدًا، حقيقة مبرهَنًا عنها»[1].

وفي الواقع، فإنّ التغيّير الذي حدث في القرن السابع عشر قد كان أكثر جذرية من الذي يبيّنه مجرّد انقلاب بسيط للنظام التقليدي المبلور بين التأمّل والإنجاز. إنّ هذا الانقلاب، بحقّ، يهمّ، فقط، العلاقة بين التفكير والفعل، بينما كان التأمل بالمعنى الأصلي للنظر الدائم للحقيقة، مُقصى تمامًا. وذلك لأنّ التفكير والتأمّل ليسا نفس الشيء. وقديمًا، اعتبر التفكير من قبيل الطريق الأكثر مباشرة وأهمية المؤدي إلى تأمّل الحقيقة. ومنذ أفلاطون، بل لعلّه منذ سقراط، اعتُبر التفكير بمثابة الحوار الباطني الذي يتكلّم فيه المرء مع نفسه (ma emautō) اذا استعدنا العبارة الجارية في محاورات أفلاطون؛ ورغم أنّ هذا الحوار من دون تجلّ خارجي، وحتى يتطلّب توقّفًا إلى حدّ ما لكلّ النشاطات الأخرى، فإنه يكون في ذاته، حالة نشيطة إلى أرفع مستوى. وعدم نشاطه الخارجي هو منفصل، بوضوح، عن السلبية، وعن الطمأنينة التامة، التي تُكشَف فيها الحقيقة، في

(1) Science and the Modern World, p11

النهاية، للإنسان. وإذا اعتبرت (التمسك الشديد بالتعاليم التقليدية) القروسطية الفلسفة بمثابة خادمة اللاهوت، فإنها كانت لتُعجِب أفلاطون وأرسطو نفسيهما. فكلاهما، وإن كان في سياق مختلف جدًا، اعتبرا هذا المسار التفكيري الحواري، الطريق الذي يهيّئ النفس ويقود الفكر إلى تأمّلٍ للحقيقة يتجاوز التفكير واللغة ـ حقيقة هي **arrhéton** لا يمكن تبليغها بالكلمات، مثلما اعتبر ذلك أفلاطون(1)، أو حقيقة ما وراء اللغة حسب أرسطو(2).

وهكذا، فإنّ انقلاب العصر الحديث لم يتمثّل في رفع الفعل إلى مرتبة التأمّل باعتباره الحالة الأسمى التي تكون الكائنات البشرية قادرة عليها، كما لو كان الفعل من هنا فصاعدًا الغاية القصوى للتأمّل، مثلما أنه إلى حدود هذه الساعة، قد حُكم على كلّ نشاطات الحياة العملية، وبُرّرت، وذلك بحسب جعلها الحياة [292] التأملية ممكنة. لقد شمل الانقلاب التفكير فقط، الذي كان منذ ذلك الحين فصاعدًا خادم الفعل كما كان **ancilla theologiae** خادم تأمّل الحقيقة الإلهية في الفلسفة الوسيطة وخادم تأمّل حقيقة الوجود في الفلسفة القديمة. لقد أصبح التأمل نفسه خلفًا تامًّا.

إنّ جذرية هذا الانقلاب يمحوها، بعض الشيء، نوع آخر من الانقلاب الذي يماهى معه غالبًا، والذي كان قد سيطر، منذ أفلاطون، على تاريخ الفكر الغربي. ومن يقرأ أمثولة الكهف في جمهورية أفلاطون في ضوء التاريخ الإغريقي فإنه سيكون قريبًا، واعيًا بأنّ الـ **periagôgé** الانقلاب الذي يطالب به أفلاطون الفيلسوف، يعادل في الواقع، انقلاب النظام العالمي لدى هوميروس. ولا يتعلّق الأمر بالحياة بعد الموت مثلما هو في عالم حادس الهوميروسي، بل يتعلّق الأمر بالحياة العادية على الأرض التي توجد في «كهف» داخل عالم تحت الأرض، وليست النفس ظلّ الجسد، بل إنّ الجسد هو ظلّ النفس، وحركات الشبح، فاقدة المعنى، التي كان هوميروس ينسبها إلى وجود النفس الذي فقد المعنى بعد الموت

(1) الرسالة السابعة، 341C rhéton gar oudamos estin hos allo mathémata:
(لأنه لا نعبّر عنها أبدًا بكلمات مثل الأشياء الأخرى التي تعلّمها).

(2) انظر: خاصة. Nicomachean Ethics 1143 a 36ff and 1142 a 25 ff
والترجمة الإنكليزية السائدة تحرف المعنى لأنها تترجم logos بـ reason أو argument.

في عالم حادس **Hades**، تصبح منتسبة إلى أفعال البشر دون المعنى الذين لا يتركون كهف الوجود البشري لكي يتأملوا الأفكار الخالدة التي تُرى في السماء(1).

وفي هذا الإطار، فإنني أنشغل فقط، بمسألة أنّ الموروث الأفلاطوني للفكر الفلسفي تمامًا مثل الفكر السياسي قد بدأ بانقلاب المفاهيم، وأنّ هذا الانقلاب الأول قد حدّد لمدى بعيد أشكال الفكر التي اتّبعتها الفلسفة الغربية آليًا، تقريبًا كلّ مرّة لم تثرها حركة فلسفية كبيرة وأصيلة. وفي الواقع، فإنّ الفلسفة الأكاديمية، قد كانت دومًا تسيطر عليها، منذ ذلك الحين بدأت الانقلابات التي لا تنتهي أبدًا للمثالية والمادية وللتعالي والمحايثة وللواقعية والإسمية، وللبحث عن اللذّة وللزهد، وما إلى ذلك. وما يهمّ هنا، هو قلب كلّ هذه الأنساق، التي بإمكانها أن تُقلَب أو أن توضع «رأسًا على عقب» أو أن يصبح «أسفلَها أعلاها» في كلّ حين في التاريخ دون حاجة إلى انقلاب كهذا، سواء لأحداث تاريخية أو لتحوّلات في العناصر البنيوية المتضمنة. إنّ المفاهيم ذاتها تبقى هي نفسها، ولا يهمّ [293] في ذلك أين توضع في الأنظمة النسقية المتنوعة. وعندما نجح أفلاطون مرة في جعل هذه العناصر البنيوية والمفاهيم من قبيل ما يمكن قلبه، فإن الانقلاب في مجرى التاريخ الفكري لم تعد تحتاج أكثر من التجربة الفكرية الخالصة، تجربة داخل إطار التفكير المفهومي ذاته. وهذه الانقلابات قد بدأت بعد، مع المدارس الفلسفية في نهايات العصر القديم، وكانت قد بقيت جزءًا من الإرث الغربي. إنه دائمًا نفس الموروث، ونفس اللهو الفكري مع أزواج الأطروحات المناقضة، التي تحكم إلى حدّ ما، الانقلابات الحديثة الشهيرة للتراتبيات الفكرية، مثل قلب ماركس للجدلية الهيغلية رأسًا على عقب أو مثل ردّ الاعتبار النيتشوي لما هو حسّي وطبيعي، بما هو مضادّ لما يفوق الحسي ويفوق الطبيعي.

إنّ الانقلاب الذي يدور حوله الحديث هنا هو النتيجة الفكرية لاكتشافات غاليلي، ورغم أنه قد أوّل في الغالب في عبارات الانقلابات التقليدية، وبالتالي

(1) إنّ استعمال أفلاطون بخاصة لكلمتي eidolon وskia في أمثولة الكهف يجعل كامل القصّة تُقرأ كما لو كانت قلبًا لهوميروس، وإجابة له، لأنها ذات الكلمات المفاتيح في وصف هوميروس لهادس Hades في الأوديسا.

بمثابة جزء مكّون للتاريخ الغربي للأفكار، فإنه ذو طبيعة مختلفة تمامًا. إنّ الاقتناع بأنّ الحقيقة الموضوعية لم تُعطَ للإنسان، بل يمكنه فقط أن يعرف ما يفعل هو نفسه، ليس نتيجة الريبية بل هو نتيجة اكتشاف قابل للاستدلال عليه، وهو لذلك لا يؤدّي إلى الخضوع بل يؤدي إمّا إلى مضاعفة المجهود وإما إلى اليأس. وفقدان العالم في الفلسفة المعاصرة التي بها اكتُشف استبطانها الوعي باعتباره الحسّ الباطني الذي به يشعر المرء بحواسّه ويجد فيه الضمان الوحيد للواقع، مختلف، لا في الدرجة فحسب، عن الحذر القديم الذي كان للفلاسفة تجاه العالم وتجاه الآخرين الذين كانوا يتقاسمون العالم؛ ولم يعد الفيلسوف ينفر البتة من عالم الأوهام الفاسد، إلى عالم آخر هو عالم الحقيقة الخالدة، بل إنه ينفر من كليهما ويتقوقع على نفسه. وما يكتشفه في منطقة الذات الباطنية هو مرة أخرى، ليس صورة بإمكانه أن يتأمّل دوامها بل، وعلى العكس، الحركة الدائمة للإدراكات الحسية ونشاط الذهن الذي لا يقلّ حركة ثابت. ومنذ القرن السابع عشر، أنتجت الفلسفة النتائج المتعارَض حولها باعتبارها الأحسن والأقل حينما استكشفت، من خلال مجهود أرفع للتحقق الذاتي، مسارات الحواسّ ومسارات الذهن. وفي هذا الجانب، فإنّ أغلب الفلسفة الحديثة هي بالفعل نظرية معرفة وعلم نفس، وفي بعض الحالات التي تكون فيها طاقات المنهج الديكارتي للاستبطان قد حققها رجال مثل باسكال، وكيركغارد، ونيشته، فإنّ المرء [294] يميل إلى قول إنّ الفلاسفة قد جرّبوا على أنفسهم ما لا يقلّ في الجذرية عما جرّبه العلماء على الطبيعة، بل لعلّه حتى أكثر انعدامًا للخوف.

وعبثًا حاولنا الإعجاب بشجاعة الفلاسفة واحترام مهارتهم الخارقة للعادة عبر العصر الحديث، ويعسر أن ننفي أنّ تأثيرهم وأهميتهم لم يكفا عن التناقض كما لم يتناقضا أبدًا من قبل، ولم يحصل أن قامت الفلسفة بدور الكمبارس الثاني وحتى الثالث في القرون الوسطى، بل حصل ذلك في التفكير الحديث. وبعد أن أسس ديكارت فلسفته الخاصة على اكتشافات غاليلي، بدت الفلسفة محكومًا عليها بأن تكون دائمًا أدنى مرتبة من العلماء، واكتشافاتهم المدهشة أكثر التي كانت مبادئها مجال اكتشاف ex post facto [ناتج عما بعد الحدث] لكي تُدخَل في بعض التأويل العامّ للمعرفة البشرية، ولكن، باعتبارها كذلك، لم يحتج العلماء إلى الفلسفة وهم ـ إلى حدّ زمننا الحاضر، على الأقلّ ـ كانوا يعتقدون

أنهم في غير حاجة إلى خادمة، حتى «تحمل المشعل أمام سيدتها» (كانط). لقد أصبح الفلاسفة إما ابستمولوجيين، منشغلين بوضع نظرية عامة في العلوم لا يحتاجها العلماء، وإمّا أصبحوا في الواقع، ما أراد هيغل أن يكونوا عليه، منتمين [لروح العصر] «Zeitgeist»، الأصوات التي كان المزاج العامّ للعصر معبّرًا عنها بوضوح مفهومي. وفي الحالتين، وسواء اهتمّوا بالطبيعة أو بالتاريخ، فإنهم قد حاولوا فهم ما كان يحدث من دونهم وأن يبلغوا حدًّا في ذلك. ومن البديهي أنّ الفلسفة قد عانت من الحداثة أكثر من معاناتها من أي مجال آخر للمجهود البشري، وإنه لمن العسير أن يُقال إذا ما عانت أكثر من الارتفاع الذي يكاد يكون آليًّا لانبثاق نشاط كرامة غير منتظَرة تمامًا وغير مسبوقة، أو لفقدان الحقيقة التقليدية، أي: لمفهوم الحقيقة الذي يقوم عليه تقليدنا بالكامل.

42

الانقلاب داخل الحياة العملية وانتصار الإنسان الصانع

إنّ الأول من بين النشاطات في **الحياة العملية** للحصول على المرتبة التي كان يحتلّها التأمل، قد كانت نشاطات الصنع والإنجاز باعتبارهما صلاحيتين **للإنسان الصانع**. لقد كان هذا [295] طبيعيًّا بما فيه الكفاية، منذ أن كان وسيلة وبالتالي، فإنّ الإنسان، بقدر ما، هو صانع أدوات مما أدّى إلى الثورة الحديثة. ومنذ ذلك الحين وما تلاه، فإنّ كلّ التقدّم العلمي قد كان مرتبطًا، بشكل حميمي، بجودة صناعة الأدوات الجديدة والوسائل. ومثال ذلك، بينما كانت تجارب غاليلي في سقوط الأجسام الثقلية تستطيع أن تُصنع في أيّ زمن في التاريخ إذا كان البشر يميلون إلى البحث عن الحقيقة بواسطة التجارب. إنّ تجربة ميكلسون بواسطة مقياس التداخل في نهاية القرن التاسع عشر لم تكن مرتبطة بمجرّد «عبقريته التجريبية»، بل «طالبت بالتقدّم العام في التقنية»، وبالتالي «لم تكن تستطيعَ أن تنجزَ قبل الزّمن الذي أُنجِزت فيه»[1].

وليست العدّة وحدها والمساهمة الإجبارية **للإنسان الصانع**، في اكتساب المعرفة هما اللتين رفعتا هذه النشاطات، التي كانت، قديمًا، متواضعة جدًّا إلى

(1) وايتدهيد ص 116 ـ 117 Science an the Modern World.

قمة تراتبية القدرات البشرية. بل كان حضور الصنع والإنجاز أكثر حسمًا في التجريب نفسه، الذي ينتج ظواهره الخاصة للملاحظة، وبالتالي يتبع، منذ البداية، قدرات الإنسان الإنتاجية. إنّ استعمال التجريب من أجل غاية المعرفة كان بعد، نتيجة الاقتناع الذي يمكن للمرء أن يعرف ما قد فعله هو نفسه فحسب، لأنّ هذا الاقتناع كان يعني أنّ المرء كان بإمكانه أن يتعلّم ما يتعلّق بتلك الأشياء التي لم يصنعها الإنسان بواسطة تمثّله لنفسه وتقليده للمسارات التي من خلالها أتت إلى الوجود. وفي تاريخ العلم، فإنّ الانتقال الذي كثيرًا ما نوقش من الأسئلة القديمة «ما هو» هذا الشيء أو «الماذا» هو إلى السؤال الجديد لـ «كيف» أتت هذه الأشياء إلى الوجود؟ هو نتيجة مباشرة لهذا الاقتناع، وجوابه يمكن أن يوجد في التجريب فحسب. إنّ التجريب يعيد المسار الطبيعي كما لو أنّ الإنسان نفسه قد كان يتهيّأ لإنجاز أشياء الطبيعة، ورغم أنه في المراحل الأولى للعصر الحديث لم يكن بإمكان أيّ عالم مسؤول فعلًا أن يحلم بالمدى الذي يمكن أن يبلغه الإنسان فعلًا، فيكون قادرًا على «صنع» الطبيعة، ولكن، منذ البداية، فإنّ العالم يتعامل مع الطبيعة من وجهة نظر من صَنعها، وليس ذلك من أجل أسباب تطبيقية لتطبيق تقني، بل حصرًا من أجل السبب «النظري» الذي يتمثّل في عدم إمكانية تحصيل اليقين في المعرفة بشكل آخر: «أعطوني المادّةَ و[296] سأبني بها عالمًا، أي: أعطوني المادة وسأريكم كيف ينتج عنها عالمٌ»(1)، إنّ هذه الكلمات لكانط، تبيّن في اختزال مؤثّر المزج الحديث للصنع وللمعرفة، إنه كما لو كان ضروريًا في بعض القرون معرفة عملية الصنع بمثابة تعلّم لإعداد الإنسان الحديث لكي يصنع ما كان يريد أن يعرف.

إنّ الإنتاجية والقدرة على الصناعة التي كانت ستصبح المثل العليا، بل قل أقانيم العصر الحديث في بداياته، هما معايير خاصة بالإنسان الصانع، بالإنسان باعتباره مشيّدًا وصانعًا. بيد أنّ هنالك عنصرًا آخر وربما حتى أكثر دلالة وقابلية للملاحظة في النسخة الحديثة لهذه الملكات. إنّ الانتقال من

---

(1) Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauent!das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen sell انظر: مقدمة كانط لرسالته «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmles».

الـ «لماذا» و«ما هو» إلى الـ «كيف»، يؤدّي إلى جعل الأشياء الفعلية للمعرفة يمكن أن لا تعود أشياء ولا حركات خالدة، بل يجب أن تكون مسارات، وأنّ موضوع العلم لم يعد، إذن، الطبيعة ولا الكون بل التاريخ، قصة التكوين، سواء للطبيعة أو الحياة أو الكون. وقبل أن يطوّر العصر الحديث وعيه التاريخي وغير المسبوق بكثير، وتصوّره للتاريخ الذي أصبح سائدًا في الفلسفة الحديثة، فإنّ العلوم الطبيعية قد طوّرت في الاختصاصات التاريخية، إلى حدّ القرن التاسع عشر وأضافت إلى الاختصاصات الأكثر قِدمًا في الفيزياء والكيمياء وفي علم الحيوان وعلم النبات، العلوم الطبيعية الجديدة في الجيولوجيا أو تاريخ الأرض، وفي البيولوجيا أو تاريخ الحياة، وفي الأنثروبولوجيا أو تاريخ الحياة البشرية والتاريخ الطبيعي بشكل عامّ. وفي كلّ هذه الحالات، فإنّ التطوّر باعتباره المفهوم المفتاح للعلوم الطبيعية، أصبح بالمثل المفهوم المركزي للعلوم الفيزيائية. إنّ الطبيعة، ولأنها استطاعت أن تُعرف فقط، في مسارات المهارة الإنسانية، وعبقرية **الإنسان الصانع**، استطاعت أن تعيد في التجريب وأن تصنع من جديد فيه، قد أصبحت مسارًا[1]، وكلّ شيء من أشياء الطبيعة الخاصة التي استمدّت دلالتها ومعناها، فقط من وظائفها في المسار العامّ. وفي مكان مفهوم الوجود، فإننا نجد الآن، مفهوم المسار، وبينما يكون في طبيعة مفهوم الوجود أن يظهر، وبالتالي أن ينكشف، [297] فإنه في طبيعة المسار أن يبقى غير مرئيّ وأن يكون شيئًا ما يمكن أن نستنتج وجوده فقط من حضور بعض الظواهر. ولقد كان هذا المسار، في الأصل، مسار الصناعة الذي «يختفي في المنتوج»، ولقد كان مؤسّسًا على تجربة **الإنسان الصانع**، الذي عرف أن مسار إنتاج ما يسبق بالضرورة الوجود الفعلي لكلّ شيء.

ولكن إذا كان هذا التأكيد على مسار الصنع أي: التأكيد على اعتبار كلّ شيء بمثابة النتيجة لمسار إنجاز مميّز رفيع المستوى **للإنسان الصانع** ودائرة

(1) إنه من بين بديهيات علم الطبيعة الحديث في كلّ فروعه أنّ «الطبيعة مسار» وبالتالي فإنّ «الحدث هو المسألة الأخيرة للإدراك الحسّي»، وأنّ العلم لا يتعامل إلّا مع ظواهر، وحالات، وأحداث، ولا يتعامل مع أشياء وأنه «فيما عدا ما يحدث لا يوجد شيء». انظر: وايتهيد .The concept of Nature pp 66 - 53 - 15

تجربته، فإنّ أمرًا جديدًا هو الاهتمام الحصري للعصر الحديث بالمسار على حسب كلّ انشغال بالأشياء، بالمنتوجات نفسها، هو جديد جدًّا. وفي الواقع، فإنّ هذا الاهتمام يتعالى عن عقلية الإنسان باعتباره منتج أدوات وصانع، يكون الإنتاج بالنسبة إليه، وعلى العكس، مجرّد وسيلة لغاية ما. وهنا، وانطلاقًا من وجهة نظر **الإنسان الصانع**، فإنّ الأمر قد كانت كما لو أنّ الوسيلة، مسار الإنتاج، أو النموّ قد كان أكثر أهمية من الغاية، أي: أكثر أهمية من المنتوج الناجز. إنّ سبب هذا الانتقال للاهتمام واضح: فالعالم قد هُيِّئ فقط، لكي يعرف، لا لكي ينتج أشياء ولقد كان المنتوج مجرّد مشتق وذو مفعول ثانوي، وإلى حدّ الآن، فإنّ كلّ العلماء الحقيقيين سيوافقون على اعتبار التطبيق التقني لما يفعلونه مجرّد مشتقات لاكتشافاتهم.

لقد بقيت الدلالة الكاملة لهذا القلب للوسائل والغايات كامنة طالما ساد التصوّر الآلي للعالم أي: تصوّر **الإنسان الصانع** للعالم بامتياز. لقد وجد هذا التصوّر نظريته الأكثر قبولًا في المماثلة الشهيرة للعلاقة بين الطبيعة والإله مع العلاقة بين الساعة والساعاتي. والمسألة التي تهمّنا هنا ليست بالقدر الأكبر أنّ فكرة الإله في القرن الثامن عشر قد كُوّنت بوضوح على شكل **الإنسان الصانع** باعتباره، في هذه الحالة، خاصية مسار الطبيعة ما تزال محدودة. ورغم أنّ كل الأشياء الطبيعية الخاصة قد كانت أودعت بعدُ في المسار الذي قد أتت إلى الوجود انطلاقًا منه، فإنّ الطبيعة ككلّ لم تكن مسارًا بل كانت المنتوج الهدف الأكثر استقرارًا أو الأقلّ استقرارًا لصانع إلهيّ. إنّ صورة الساعة والساعاتي هي جدّ ملائمة إلى حدّ كبير، لأنها، بالضبط، تحتوي على كلّ من مفهوم خاصية مسار الطبيعة في صورة حركات الساعة، ومفهوم خاصية موضوعه الذي ما يزال سليمًا في صورة الساعة نفسها وصانعها.

إنه لمهمّ، في هذه النقطة، أن نتذكّر أنّ الريبة الحديثة بالذات،[298] تجاه قدرات الإنسان على تقبل الحقيقة، والحذر من المعطى ومن ثمّةَ الثقة الجديدة في الصنع وفي الاستبطان الذي كان قد ألهمه الأمل في الوعي البشري حيث وجد مجالًا حيث تتطابق المعرفة والإنتاج، لم تأت مباشرة من اكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدس خارج الأرض في الكون. لقد كانت هذه بالأحرى، النتائج الضرورية

لهذا الاكتشاف من أجل المكتشف نفسه، بقدر ما كان وما بقي مخلوقًا ملتصقًا بحدود الأرض. إنّ هذه العلاقة الحميمية بين الذهنية الحديثة والتفكير الفلسفي تبيّن أنّ انتصار الإنسان الصانع لم يستطع أن يبقى محصورًا في توظيف مناهج جديدة في العلوم الطبيعية، وفي التجريب وفي ترويض البحث العلمي. إنّ إحدى النتائج الأكثر قبولًا والتي يمكن أن تُستنتج من الشكّ الديكارتي، كانت في التخلي عن محاولة فهم الطبيعة، وفي التخلي عن طلب الأشياء التي لم ينتجها الإنسان عمومًا، وفي الاهتمام حصريًا بالأشياء التي يعود وجودها إلى الإنسان. إنّ هذا النوع من الحجج قد جعل في الواقع، فيكو، يوجه عنايته من العلم الطبيعي إلى التاريخ الذي كان قد اعتبره الدائرة الوحيدة التي كان يمكن للإنسان أن يحصّل فيها بعض المعرفة، وبالتحديد لأنه كان يتعامل، هنا، مع منتوجات النشاط البشري فحسب[1]. إنّ الاكتشاف الحديث للتاريخ والوعي التاريخي يدين بأحد أكبر دوافعه لا إلى حماس جديد من أجل عظمة الإنسان لأفعاله ولآلامه، ولا إلى الاعتقاد في إمكانية العثور على معنى الوجود البشري في قصة النوع البشري، ولكن[299] اليأس تجاه العقل الإنساني الذي بدأ فعّالًا، فقط، حينما تجابه مع أشياء من صنع يد الإنسان.

قبل الاكتشاف الحديث للتاريخ ولكن مرتبط به ارتباطًا وثيقًا في دوافعه، فإنّ محاولات القرن السابع عشر لصياغة فلسفات سياسية جديدة، أو بالأحرى،

(1) يعبّر فيكو (مرجع مذكور الفصل 4) صراحة عن السبب الذي جعله يبتعد عن العلم الطبيعي. إنّ المعرفة الحقيقية للطبيعة مستحيلة، إذ لم يخلقها الإنسان بل الربّ؛ وإنّ الربّ يستطيع أن يعرّف الطبيعة بنفس اليقين الذي يعرّف به الإنسان الهندسة: «geometrica demonstramus quia facimus si physica demonstrare possemus faceremus». (نستطيع أن نثبت الهندسة لأننا قد خلقناها وأنّ نثبت العلم الطبيعي هو ما ينبغي علينا أن نفعل). إنّ هذه الرسالة الصغيرة التي كُتبت قبل خمس عشرة عام من الطبيعة الأولى لـ scienza Nuova (1725)، مهمة لأكثر من اعتبار. إنّ فيكو ينقد كلّ العلوم الموجودة، ولكن ليس لصالح علمه الجديد في التاريخ؛ وإنّ ما ينصح به هو دراسة العلم الأخلاقي والسياسي الذي همّش ظلمًا. وبعد ذلك بكثير حصلت لدى فيكو فكرة أنّ التاريخ من صنع الإنسان تمامًا مثلما أنّ الطبيعة من صنع الربّ. وإنّ هذا التطور البيوغرافي، ورغم أنه كان خارقًا للعادة في بداية القرن الثامن عشر، قد أصبح معهودًا وسائدًا بعد ما يقارب المائة عام: ففي كلّ مرة كان للعصر الحديث سبب للأمل في فلسفة سياسية جديدة فإنه إنما يحصل عوضًا عنها على فلسفة تاريخ.

لاختراع الوسائل والأدوات التي سيتمّ بها «صنع حيوان اصطناعي يُسمى «كومنوالث»، أو دولة»[1]. ومع هوبز كما مع ديكارت، فإنّ «الشكّ لعب دور المحرّك الأول»[2]، والطريقة التي اختيرت لتأسيس «فنّ الإنسان» الذي به سيصنع عالمه الخاص وسيحكمه مثلما «خلق الإله العالم وحكمهُ» بفنّ الطبيعة، هي الاستبطان كذلك، أي: «أن يقرأ الإنسان في ذاته» بما أنّ هذه القراءة ستبين له «تشابه أفكار وانفعالات إنسان ما مع أفكار وانفعالات إنسان آخر». وهنا، كذلك، فإنّ القواعد والمعايير التي ستُبنى وتُحكم بها «الآثار الفنية»[3] الأكثر إنسانية، لا توجد خارج البشر، وليست شيئًا يشتركون فيه في واقعية عالم مدرَكة بالحواسّ أو بالفكر،. بل هي بالأحرى، منغلقة على ذاتها في باطن الإنسان، ومنفتحة على الاستبطان فحسب، بحيث تستند صلاحيتها إلى المسلّمة التي تعتبر أنه «ليست أشياء الانفعالات»، بل الانفعالات ذاتها هي نفسها في كلّ عينة من أصناف النوع البشري. وهنا كذلك، فإننا نعثر على صورة الساعة، التي تطبق هذه المرّة على الجسد البشري وتُستعمل بعد ذلك على حركات الانفعالات. إنّ تأسيس الكومنوالث أي: الخلق البشري لـ «إنسان اصطناعي»، يعادل صنع «رجل آلي يتحرّك بواسطة لوالب وعجلات كما تفعل الساعة».

ويعبارة أخرى، فإنّ المسار الذي، كما رأينا، اكتسح العلوم الطبيعية بواسطة التجريب، وبواسطة محاولة تقليد في ظروف اصطناعية مسار «الصنع» الذي وجد به شيء طبيعي ما، هذا المسار الذي يصلح باعتباره مطابقًا، أو حتى أحسن من ذلك، مبدأ الفعل في مجال الشؤون البشرية. وذلك لأنه هنا تستطيع مسارات الحياة الباطنية، التي وُجدت في الانفعالات عبر الاستبطان أن تصبح المعايير والقواعد من أجل خلق الحياة [300] «الآلية» لذلك «الإنسان الاصطناعي» وهو **The Great Leviathan** «اللويثان الكبير». إنّ النتائج التي يوفّرها الاستبطان، وهو الطريقة الوحيدة التي تمكّن من تحصيل معرفة يقينية، هي من طبيعة الحركات: فأشياء الحواسّ وحدها هي التي تبقى كما هي وتتحمّل عملية الإحساس، وتسبقها وتتبعها؛ إنّ أشياء

(1) مدخل كتاب لويثان لهوبز

(2) انظر: Michael Oakeshotts في مدخله الممتاز للويثان هوبز. Black-Well, Political Texts, p XIV.

(3) المصدر السابق صIXiv

الانفعالات وحدها دائمة وثابتة بقدر ما أنها لم يلتهمها إشباع رغبة انفعالية؛ وأشياء الأفكار وحدها، ولكن لا التفكير نفسه، يتعالى عن الحركة والفناء. إنّ المسارات، إذن، لا الأفكار، هي نماذج وأشكال أشياء المستقبل، تصبح موجّهة للفعل وللصنع لنشاطات للإنسان الصانع في العصر الحديث.

إنّ محاولة هوبز لإدخال المفاهيم الجديدة للإنجاز والتقدير في الفلسفة السياسية ـ أو، بالأحرى، محاولته تطبيق القدرات المكتَشفة حديثًا للإنجاز في مجال الشؤون البشرية ـ كانت لها الأهمية الأكبر؛ إنّ العقلانية الحديثة كما تُعرف عادة، مع التضادّ المزعوم للعقل أو الانفعال، لم تجد أبدًا ممثلًا لها أوضح وأكثر حزمًا. ولكن، الفلسفة الجديدة قد بدأت، بالذات في ميدان الشؤون البشرية، في الظهور باعتبارها منقوصة ذلك أنها بسبب طبيعتها ذاتها، لم تكن تستطيع فهم الواقع، ولا حتى الاعتقاد في وجوده. إنّ الفكرة القائلة أنّ ما سأفعل سيكون واقعيًّا ـ حقيقي تمامًا ومشروع في مجال الإنجاز ـ سيكذّبها مجرى الأحداث الفعلي، الذي لا يحدث فيه أي شيء أكثر تواترًا من غير المنتظر تمامًا. إنّ الفعل على نحو الصنع والتفكير على نحو «حساب النتائج»، يعني إقصاء غير المنتظَر، الحديث نفسه، بما أنه سيكون من غير المعقول أو من غير العقلاني أن نستعدّ لما هو ليس سوى «عدم احتمال غير متناه». ولكن، بما أنّ الحدث يكوّن نسيج الواقع نفسه داخل مجال الشؤون البشرية، حيث «يحدث ما هو غير محتمل بانتظام كامل»، فإنه من غير الواقعي بامتياز، أن لا نأخذ بعين الاعتبار أي: أن لا نأخذ بعين الاعتبار شيئًا لا يمكن لأيّ كان أن يعوّل عليه. إنّ الفلسفة السياسية للعصر الحديث، التي ما زال ممثّلها الأكبر هو هوبس، تصطدم بالحيرة التي تتمثّل في اعتبار العقلانية الحديثة غير واقعية، والواقعية الحديثة غير عقلانية، وهذا هو شكل آخر للقول أنّ الواقع والعقل البشري قد انفصلا عن بعضهما. إنّ عملية هيغل الضخمة لمصالحة الفكر مع الواقع (den Geismit derwirklichk zu versöhnen)، وهي مصالحة تمثّل الانشغال [301] العميق لكلّ نظريات التاريخ الحديثة، وتستند إلى النظر الذي يعتبر أنّ العقل الحديث قد تكسّر على حجر الواقع.

إنّ مسألة الاغتراب عن العالم قد كانت جذرية بما فيه الكفاية لتبلغ النشاطات البشرية الأكثر حضورًا ـ في ـ العالم، الأثر والتشيّؤ، والصنع، وتشييد عالم، تميّز المواقف والتقييمات الحديثة عن مواقف وتقييمات الموروث بأكثر وضوح، مما

يشير إليه مجرّد قلب التأمل والفعل والتفكير والإنجاز. إنّ القطع مع التأمّل لم يكن قد تم بالرفع من شأن الإنسان ـ الحرفي إلى المرتبة التي كان يحتلّها الإنسان المتأمل، قديمًا، بل تحقّق بفضل إدخال مفهوم المسار في عملية الفعل. وبالمقارنة مع هذا، فإن الانتقال البارز للنظام التراتبي داخل الحياة العملية التي تعطي الإنجاز مكانة الفعل السياسي، هو إعادة تنظيم ذي أهمية ثانوية. لقد رأينا أنّ هذه التراتبية قد كانت مرفوضة بعد في الواقع إن لم يكن ذلك صراحة منذ بداية الفلسفة السياسية بواسطة حذر الفلاسفة المتأصّل تجاه السياسة عامة والفعل بالخصوص.

إنّ المسألة ملتبسة بعض الشيء لأنّ الفلسفة السياسية اليونانية ما برحت تلتزم بالنظام الجاري به العمل في المدينة حتى متى كانت معترضة عليه؛ ولكن، في كتابتهما الفلسفية الحصرية (التي يجب طبعًا، أن يعود إليها المرء إذا أردنا أن نعرف أكثر أفكارهما عمقًا)، فإنّ أفلاطون كما أرسطو ينزع إلى قلب العلاقة بين الأثر والفعل إلى صالح الأثر. وهكذا، فإنّ أرسطو في مناقشة مختلف أنواع المعرفة، في كتاب الميتافيزيقا، يضع الـ **dianoia** والـ **epistème praktiké**، البصيرة العقلية والعلم السياسي، في المرتبة الأخيرة ضمن الترتيب الذي يقترحه ويبوّأ جودة المهارة، منزلة أرفع منهما، **epistème poietiké** التي تسبق، مباشرة، الـ **théoria**، تأمّل الحقيقة وتؤدّي إليها[1]. وبسبب هذا الميل في الفلسفة ليس بأيّ شكل من الأشكال الريبة الملهمة سياسيًّا، الريبة تجاه الفعل، وقد تحدّثنا عنها سابقًا، غير أنّ الشكّ الأكثر خطرًا فلسفيًّا، من التأمّل ومن المهارة (théoria وpoiésis) له تشابه عميق ولا يتقابل إحداهما ضدّ الآخر مثلما يتقابل التأمّل والفعل. إنّ نقطة التشابه الحاسمة، على الأقلّ في الفلسفة اليونانية تمثّلت في اعتبار التأمّل، النظر إلى شيء ما، عنصرًا داخليًّا[302] في المهارة في الإنجاز تمامًا مثل أثر الحرفي الموجه بـ «فكرة»، بمنوال يتأمّله هو قبل أن يبدأ مسار الصنع مثلما يكون بعد أن كان قد انتهى، وذلك في البداية، ليعرف ما ينبغي أن يفعل وليجعله قادرًا، بعد ذلك، على تقييم المنتوج الناجز.

وتاريخيًّا، فإنّ أصل هذا التأمّل، الذي نجد وصفًا له، لأول مرة في المدرسة

(1) Metaphysics 1025b25ff. 1064a1

السقراطية، هو على الأقلّ، مزدوج. فهو من ناحية ذو علاقة واضحة ومنطقية بأطروحة أفلاطون الشهيرة التي يذكرها أرسطو والتي تقرّ أنّ الـ **thaümazein** الدهشة أمام معجزة الوجود هي بداية كلّ فلسفة[1]. ويبدو لي محتملًا جدًّا أنّ هذه الأطروحة الأفلاطونية هي النتيجة المباشرة لتجربة لعلّها الأكثر تأثيرًا التي وفّرها أفلاطون لتلاميذه: مشاهدة الأستاذ مرة تلو الأخرى، وقد شلّت أفكاره، فجأة، حركته وقذفت به في حالة من الانعزال إلى حدّ انعدام تامّ للحركة لعدة ساعات. ويبدو أنه ليس أقلّ قبولًا أنّ هذا القلق المشوب بالدهشة ينبغي أن يكون أساسًا من دون لغة، أي: أنّ مضمونه الفعلي كان غير قابل للتعبير عنه في الكلمات. وهذا، على الأقلّ، سيفسر لماذا يتفق، كذلك، كلّ من أفلاطون وأرسطو، اللذان يعتبران **thaumazein** الدهشة بداية الفلسفة - رغم العديد من الخلافات على نقاط كثيرة حاسمة - على إقرار أنّ بعض انعدام التعبير، وأساسًا حالة الصمت التي يعرفها التأمل، قد كان نهاية الفلسفة. وفي الواقع، فإنّ الـ **théoria**، النظر، هو فقط، كلمة أخرى للتعبير عن الدهشة thaumazein؛ إنّ تأمّل الحقيقة الذي يبلغه الفيلسوف في النهاية هو الاندهاش الصامت المنقّى فلسفيًا، الذي بدأ به.

بيد أنه هنالك جانب آخر لهذه المسألة التي تُظهر نفسها بكثير من الوضوح في مذهب أفكار أفلاطون، في مضمونه تمامًا مثلما هو الأمر في مصطلحه وفي أمثلته. إنّ هذه الأمثلة مستمدّة من تجارب الحرفي، الذي يرى أمام بصره الداخلي شكل النموذج الذي يصنع موضوعه وفقًا له. وبالنسبة[303] إلى أفلاطون، فإنّ هذا النموذج، الذي يمكن لصاحب الصناعة أن يحاكيه فقط دون خلقه، ليس من إبداع الفكر البشري بل هو مُعطى له. والنموذج، بما هو كذلك، درجة من الدوام والامتياز لم تفعل بل هي على العكس، تحطّ من شأنها في تجسيمها بواسطة أثر الأيادي

(1) انظر: حول رأي أفلاطون محاولة الثياتيتوس (Theaetetus 155): «Mal agar philosopou touto to thaumazein, ou gar allé arché philosophias é hauté» «أنّ الدهشة هي أكثر ما يعيشه الفيلسوف لأنه لا توجد أيّة بداية أخرى للفلسفة غيرها». إنّ أرسطو الذي يبدو أنه في «بداية الميتافيزيقا» 2b12 98 يعيد ما قاله أفلاطون حرفيًا تقريبًا: «لأنه بسبب دهشتهم يبدأ الناس الآن وقد بدؤوا قديمًا في التفلسف...»، إنما يستعمل في الواقع، هذه «الدهشة» في اتجاه آخر تمامًا، فبالنسبة إليه، يكمن الدافع الفعلي للتفلسف في الرغبة «في الإفلات من الجهل».

البشرية. إنّ الأثر يجعل الامتياز قابلًا للفساد؛ ويحطّ من شأن ما قد بقي خالدًا بقدر ما كان موضوعًا لمجرّد التأمل. وبالتالي، فإنّ الموقف الملائم تجاه النماذج التي توجّه الأثر والصناعة، أي: تجاه الأفكار الأفلاطونية، هو أن تُترك كما هي، وأن تظهر للبصر الداخلي للفكر. وإذا تخلّى الإنسان فقط، عن قدرته على العمل ولم يفعل أي شيء، فإنه يستطيع أن يتأمّلها ويشارك هكذا، في أزليتها. وفي هذا الاتجاه، فإنّ التأمّل لا يشبه البتة حالة متعة الدهشة التي يعيشها الإنسان أمام معجزة الوجود الذي يعتبر بمثابة كلّ. إنّ التأمّل يبقى جزءًا لا يتجزّأ من مسار إنجاز حتى ولو انفصلت عن كلّ أثر وعن كلّ فعل؛ إنّ النظر إلى النموذج، وهو من هنا فصاعدًا لن يوجّه أي فعل، بل سيتواصل وسيتمتّع به من أجله فحسب.

وفي التقليد الفلسفي، فإنّ هذا النوع الثاني من التأمل هو الذي أصبح السائد. وهكذا فإنّ انعدام الحركة الذي لا يكون في حالة الدهشة الصامتة إلّا نتيجة عرضية غير مقصودة للاستيعاب، يصبح الآن الشرط، ومن ثمة الخاصية الأساسية للحياة التأملية، وليست الدهشة هي التي تستحوذ على الإنسان وتثبّته مكانه، بل بواسطة التعطيل الواعي للنشاط أي: نشاط الإنجاز، إنما تبلغ مرتبة التأمل. وإذا ما قرأ أحدنا مصادر القرون الوسطى حول متعة التأمّل، فإنّ الأمر يصبح كما لو أنّ الفلاسفة أرادوا أن يؤكّدوا أنّ الإنسان الصانع سيسمع النداء وسيتخلى عن أدواته، وهو يدرك، في النهاية، أنّ رغبته الأكبر، الرغبة في الديمومة والخلود، لا يمكن أن تتحقق بأفعاله، بل فقط حينما يدرك أنّ الجميل والخالد لا يمكن أن يُصنعا. وفي فلسفة أفلاطون، فإنّ الدهشة الصامتة، بداية الفلسفة ونهايتها، صحبة حبّ الفيلسوف للخالد، ورغبة الحرفي في الديمومة والخلود، تتداخل إلى حدّ أنها تصبح تقريبًا غير قابلة للتمييز بينها. ولكن، مسألة دهشة الفلاسفة الصامتة نفسها، وقد بدت بمثابة تجربة مخصصة للبعض، بينما كان النظر التأملي للحرفي [304] معروفًا لدى الكثيرين، قد حسمت لفائدة تأمّل اشتق أساسًا من تجارب الإنسان الصانع. لقد مالت الكفّة بعدُ إلى هذا الشقّ، في نظر أفلاطون، الذي استمدّ أمثلته من مجال الصنع لأنها كانت أقرب إلى تجربة بشرية عامة، ولقد مالت إلى هذا الشقّ حتى بأكثر وضوح كذلك عندما طُلب من الجميع نوعًا من التأمل مثلما كان الأمر في مسيحية القرون الوسطى.

إذن، لم يكن، في المقام الأول، الفيلسوف والدهشة الفلسفية الصامتة اللذان

صنعا مفهوم التأمل وممارسته **والحياة التأملية** بل بالأحرى **الإنسان الصانع** المتنكر؛ لقد كان الإنسان هو المنجز والصانع الذي كانت مهنته ممارسة العنف على الطبيعة لكي يبني بيتًا قارًّا لنفسه، والذي كان قد أُقنع للتخلي عن العنف وعن كلّ نشاط، ولترك الأشياء كما هي وللعثور على بيته في العزلة التأملية في مجاورة ما هو غير قابل للفساد وخالد. لقد أمكن **للإنسان الصانع** أن يقاد إلى هذا التغيير في الموقف لأنه قد عرف التأمل وبعض مباهجه، وذلك من تجربته الخاصة؛ لم يكن يحتاج إلى تغيير تام في الوجدان، إلى **periagôge** حقيقي، إلى قلب جذري. كلّ ما كان عليه فعله هو التسليم بالأمر الواقع وإطالة عملية تأمل **الفكرة** بشكل غير محدود، الشكل الخالد والنموذج الذي كان قد أراد أن يقلده من قبل والذي عرف أنه باستطاعته فقط أن يدنّس نبله وجماله من خلال بعض محاولة التشيؤ.

وبالتالي، إذا كان الرّهان الحديث لأولوية التأمّل على كلّ نوع من النشاط لم يفعل شيئًا أكثر من قلب النظام القائم رأسًا على عقب فيما بين الصنع والنظر، فإنه سيبقى دائمًا في الإطار القديم، ولكن هذا الإطار قد حُطّم عندما ترك المنتوج والنموذج الدائم المكان لمسار الصنع وذلك في تصوّر الصنع نفسه، وعوضًا عن التساؤل ما هو الشيء وأي نوع من الأشياء كان يجب أن ننتج، تساءلنا كيف أتى الشيء إلى الوجود وعبر أية وسائل ومسارات؟ وكيف يمكن أن ينتج من جديد؟ لأنّ ذلك يدلّ على أنه لم يعد هناك اعتقاد في اعتبار التأمل بمثابة طريق مؤدية إلى الحقيقة وأنه قد فقَد مكانته في **الحياة العملية** نفسها، وبالتالي في حقل التجربة البشرية العادية.

43 [305]

انهزام الإنسان الصانع ومبدأ السعادة

وإذا اعتبر المرء الأحداث التي أدّت إلى العصر الحديث فحسب، وفكّر فقط في التبعات المباشرة لاكتشاف غاليليو التي كانت قد صدمت العقول العظيمة للقرن السابع عشر مع كلّ إشعاع الحقيقة البديهية بذاتها، فإنّ انقلاب التأمل والإنجاز، أو بالأحرى حذف التأمّل من مجال القدرات البشرية ذات المعنى، يكاد يكون مسألة بديهية. ويبدو واردًا بنفس القدر أن يكون هذا الانقلاب قد رفع من شأن **الإنسان الصانع**، الصانع والمنجِز، أكثر من الإنسان الفاعل أو الإنسان باعتباره **حيوانًا عاملًا** إلى أرفع مرتبة الإمكانيات البشرية.

وبالفعل، فبين الخصائص الأساسية للعصر الحديث منذ بدايته إلى زمننا الخاصّ، نجد المواقف النوعية للإنسان الصانع أداتية العالم، وثقته في الأدوات وفي إنتاجية صانع الأشياء الاصطناعية؛ وإيمانه بالمدى الكلّي لمجال مقولة الوسائل والغايات، واقتناعه بأنه يمكن أن نجد حلًّا لكلّ المشاكل وأن نختزل كلّ الدوافع البشرية في مبدأ المنفعة؛ وسيادته، التي تنظر إلى كلّ شيء معطى «بمثابة مادة وتعبر الطبيعة كلها بمثابة قطعة قماش هائلة يمكن أن نقصّ منها كلّ ما نريد أن نخيطه كيفما يلذّ لنا»[1] ومماثلته بين الذكاء والمهارة، أي: احتقاره لكلّ [306] تفكير لا يمكن أن يُعتبر «الخطوة الأولى من أجل صنع الأشياء الاصطناعية وبشكل خاص الأدوات لإنتاج أدوات، ولتنويع صنعها بشكل غير متناه»[2]؛ وفي النهاية، مماهاته الطبيعية بين الإنجاز والفعل.

وسيجرّنا اتباع تشعّبات هذه العقلية بعيدًا جدًّا، وذلك ليس ضروريًّا لأنها تشعّبات يمكن اكتشافها بيسر في العلوم الطبيعية، حيث يُدرَك الجهد النظري الخالص باعتباره صادرًا عن الرغبة في خلق النظام انطلاقًا من «مجرد الفوضى»، أي: انطلاقًا من «التنوع البري للطبيعة»[3]، وبالتالي ستعوّض تفضيل الإنسان الصانع لأشكال الأشياء التي ستنتج وتعوّض المفاهيم القديمة للتناسق والبساطة، ويمكن أن توجد هذه العقلية في الاقتصاد الكلاسيكي، الذي يكون أرفع معيار له

---

(1) هنري برغسون، **التطوّر الخلّاق** (1948، ص157). إنّ تحليل مكانة برغسون في الفلسفة الحديثة سوف يقودنا بعيدًا جدًّا، لكن هذا التأكيد على أولوية الإنسان الصانع homo faber على الإنسان العارف homo sapiens والتأكيد على الصنع باعتباره مصدر الذكاء الإنساني، تمامًا مثلما تكون مقابلته المؤكّدة للحياة مع الذكاء، هما ملهمان جدًّا. ويمكن أن تُقرأ فلسفة برغسون بيسر مثل شهادة، على الطريقة التي مُحي بها الاقتناع القديم للعصر الحديث للتفوّق النسبي للصنع على التفكير، وذلك بواسطة فكرته الأكثر حداثة، وهي التفوق المطلق للحياة على أي شيء آخر. ولأنّ برغسون نفسه ما زال يجمع كلا العنصرين فإنه قد تمكّن من إحداث تأثير حاسم على بداية نظريات العمل في فرنسا. ولا تدين الأعمال الأولى لإدوارد سيرت وجورج سوريل، فقط، بمفاهيمها أساسًا، إلى برغسون، بل وكذلك «الإنسان الصانع» لأدريانو تايلير Adriano Tilgheis (1929)، ويبدو أن ذلك ما يزال ينسحب على كتاب «L'être et le Travail» لـ Jules Vuillemin (1949)، رغم أنّ «فويلمان» مثل كل كاتب فرنسي في عصرنا الراهن، تقريبًا يفكّر أولًا، في عبارات هيغلية.

(2) برغسون (مصدر مذكور، ص140).

(3) برونوفسكي، (مرجع مذكور).

هو الإنتاجية والذي يكون حكمه المسبق ضدّ النشاطات غير المنتجة قويًا جدًا إلى حدّ أنه حتى ماركس قد استطاع تبرير دفاعه عن العدالة تجاه العمّال بواسطة تغيير العمل، النشاط غير المنتج في عبارات الأثر والإنجاز. إنّ هذه العقلية تعبّر عن نفسها بالتأكيد في النزعات النفعية للفلسفة الحديثة، وهي النزعات التي لا تختصّ فقط بالاغتراب الديكارتي عن العالم بل تختصّ كذلك بالإجماع الذي تقلبت به الفلسفة الإنكليزية منذ القرن السابع عشر، والفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر مبدأ المنفعة باعتباره المفتاح الذي سيفتح كلّ الأبواب أمام تفسير الدوافع البشرية والسلوك. وإذا تكلّمنا بشكل عام، فإنّ الاقتناع الأكثر قدمًا للإنسان الصانع ـ الذي يعتبر «الإنسان مقياس كل الأشياء» ـ قد ارتفع إلى مرتبة فكرة شائعة مقبولة كونيًا.

إنّ ما يتطلّب تفسيرًا ليس الاحترام الحديث للإنسان الصانع، بل هو مسألة أنّ هذا الاحترام قد تبعه بسرعة الرفع من شأن العمل إلى أعلى مكانة في النظام التراتبي للحياة العملية. وهذا الانقلاب الثاني للتراتب في الحياة العملية قد تحقّق بتدرج أكبر وأقلّ مأساوية من كلّ من انقلاب التأمّل والفعل عمومًا، أو انقلاب الفعل والإنجاز بشكل خاصّ. إنّ الرفع من شأن العمل قد سبقته بعض الانحرافات وبعض التنوّعات من العقلية التقليدية للإنسان الصانع وهي التنوعات التي كانت من أرفع مميزات العصر الحديث والتي انبثقت بالفعل، بطريقة تكاد تكون آلية، عن الطبيعة نفسها للأحداث التي افتتحته. إنّ ما غيّر [307] عقلية الإنسان الصانع قد كان المكانة المركزية لمفهوم المسار في الحداثة. وبقدر ما يهتمّ الإنسان الصانع، فإنّ الانتقال من الـ «ما هو؟» إلى الـ «كيف»، من الشيء نفسه إلى مسار إنجازه لم يكن بأيّ شكل من الأشكال سعادة خالصة. لقد حُرم الإنسان باعتباره منجِزًا ومشيِّدًا، من تلك المعايير الثابتة والدائمة وتلك المقاييس التي، قبل العصر الحديث، قد مثّلت دائمًا، بالنسبة إليه، موجّهًا في الفعل ومقياسًا في الحكم. وليس فقط وربما ليس حتى أساسًا تقدّم ـ المجتمع التجاري، الذي بجعله قيمة التبادل تتفوق على قيمة الاستعمال، قد أدخل أولًا، مبدأ قابلية ـ التبادل، ثمّ النسبية، وأخيرًا الحطّ من شأن كلّ القيم. وبالنسبة إلى عقلية الإنسان الحديث، كما حدّدها تقدّم العلم الحديث والتطوّر المصاحب للفلسفة الحديثة، فإنه قد كان على الأقلّ، بمثابة الحاسم أنّ الإنسان قد بدأ يعتبر نفسه جزءًا لا يتجزّأ من المسارين اللذين يفوقان الإنسان ويتميّزان بالكلية، لكلّ من

الطبيعة والتاريخ وكلاهما قد بدا محكومًا عليه بتقدّم لا نهائي دون بلوغ غاية محايثة أو بلوغ أي فكرة جاهزة.

إنّ الإنسان الصانع، في عبارات أخرى، وباعتباره يخرج من الثورة الكبيرة للحداثة، ورغم أنه كان سيكتسب مهارة غير مسبوقة في اختراع وسائل لقياس اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، قد حُرم من المقاييس الدائمة التي تسبق مسار الصنع والتي تتلوه، وقد تكون مطلقًا أصيلًا وموثوقًا به تجاه نشاط الصنع. ومن الأكيد أنّ لا نشاط من نشاطات الحياة العملية كان سيخسر كلّ هذا القدر خلال إقصاء التأمل من حقل القدرات البشرية ذات المعنى مثل الصنع، لأنه، وعلى عكس الفعل، الذي يتمثّل جزئيًا في بداية إثارة مسارات، وعلى عكس العمل، الذي يتبع عن كثب مسار الأيض للحياة البيولوجية، فإنّ الإنجاز يرى في المسارات، إذا كان على وعي بها في المطلق، باعتبارها مجرّد وسائل تهدف إلى غاية، شيئًا ثانويًا ومشتقًّا. وإضافة إلى ذلك، فإنه لا تملك قدرة أخرى أن تخسر هذا القدر عند اغتراب العالم الحديث وتفوّق الاستبطان بما هو منهج قدير لتملّك الطبيعة، مثلما هو شأن تلك الملكات التي توجه بالأساس نحو تشييد العالم وإنتاج أشياء هذا العالم.

ولعلّه لا شيء يبيّن بشكل أوضح الفشل الأخير للإنسان الصانع ليفرض نفسه أكثر من السرعة التي وجد بها مبدأ [308] المنفعة، الجوهر ذاته لتصوّره للعالم، هذا المبدأ الذي اعتبر منقوصًا والذي تخلى عن مكانته لفائدة مبدأ «السعادة الأكبر للعدد الأكبر من البشر»[1]. وعند ذلك، فإنه كان جليًا أنّ حكمة العصر بأنّ الإنسان يستطيع أن يعرف ما يفعل هو نفسه فقط ـ وهي على ما يبدو كانت جدّ مناسبة لانتصار تامّ للإنسان الصانع ـ ستكون مرفوضة، وفرضًا سينفيها مبدأ المسار الحديث أكثر، والذي تكون مفاهيمه ومقولاته غريبة تمامًا عن

(1) إنّ صيغة جيريمي بنثام في (1789) «An Introduction to the Principles of Morals and Legislation» كان قد «اقترحها عليه جوزيف بريستلي وكانت تشبه كثيرًا صيغة بكاريا حول «La marssima felicita divisa nel maggior numero» Introduction to the Hafner edition by laurence. J. Lafleur. وحسب إيلي هالفي/ Elie Halvey: The Growth of Philosophic Radicalism, Beacaon Press, 1955، فإنّ كلًا من بكاريا وبنثام كانا مدينين إلى كتاب هيلفسيوس/ Helvetius «في الفكر».

احتياجات الإنسان الصانع وعن مُثُلِه العليا. وذلك لأنّ مبدأ المنفعة، ورغم أنّ مرجعه هو، بوضوح، الإنسان، الذي يستعمل المادّة لإنتاج الأشياء، يفترض كذلك عالم أشياء استعمال يحاط الإنسان بها ويتحرّك داخلها. وإذا لم تعد هذه العلاقة بين الإنسان والعالم آمنة، وإذا لم تعد أشياء هذا العالم معتبرة بالأساس فيما يخصّ نفعها بل يُنظر إليها بمثابة نتائج هي بقدر ما ثانوية في مسار الإنتاج الذي أوجدها، بحيث إنّ منتوج مسار الإنتاج لم يعد غاية حقيقية وأنّ الشيء المنتج قيّم ويحتسب لاستعماله المسبق التحديد، بل «لإنتاجه لشيء آخر»، وعندها، فإنّ الاعتراض بشكل بديهي، يمكن أن «يكون وجيهًا وأنّ قيمته ثانوية فقط، وأنّ عالمًا لا يحتوي على قيم أولية لا يمكن أن يحتوي كذلك على قيم ثانوية»[1]. وهذه الخسارة الجذرية للقيم في داخل نسق المرجعيات [309] الضيّق للإنسان الصانع نفسه ستتحقّق بشكل يكاد يكون آليًا بمجرّد أن يقدّم نفسه لا باعتباره منجز الأشياء وباني الصناعة البشرية التي اخترعت الأدوات، بل يعتبر نفسه أساسًا صانع أدوات وخاصة «منجز» أدوات لإنجاز أدوات، وهو ينتج أحيانًا فقط أشياء. وإذا طُبّق مبدأ المنفعة في هذا الإطار، فإنه لا يهمّ أولًا، أشياء الاستعمال ولا يهمّ الاستعمال بل يهمّ مسار الإنتاج. وما يساعد على تحفيز الإنتاجية والتخفيف من العناء والجهد هو نافع. وبعبارة أخرى، فإنّ المعيار الأخير للقياس ليس المنفعة ولا الاستعمال البتة، بل «السعادة» أي: تقييم الألم واللذّة اللذين يشعر المرء بهما في إنتاج الأشياء أو في استهلاكها.

إنّ اكتشاف بنثام لـ «حساب اللذّة والألم»، قد جمع مزية مدخل ظاهر للمنهج الرياضي في العلوم الأخلاقية مع الجاذبية الأكبر للعثور على مبدأ مستقرّ

(1) لافلور Lafleur, op. cit, p xi، ويعبّر بنثام ذاته عن عدم رضاه عن الفلسفة النفعانية في هامش أضيف لنشرة أخيرة لكتابه (Hafner edition,p. 1) قائلًا: «إنّ كلمة النفعانية لا تشير بوضوح لفكرتي اللذّة والألم مثلما تشير إليهما كلمتا السّعادة والنعيم felicity». إنّ اعتراضه الرئيسي يتمثّل في اعتبار النفع غير قابل للقياس وبالتالي «لا يقودنا إلى تقدير العدد»، الذي لن يكون «تكوين معيار الخير والشرّ» من دونه ممكنًا. ويستمدّ بنثام مبدأ السعادة من مبدأ النفع بالفصل بين مفهوم النفع وفكرة الاستعمال، انظر: الفصل1، الفقرة3. وإنّ هذا الفصل يمثّل منعرجًا في تاريخ النفعانية لأنه إذا كان صحيحًا أنّ مبدأ النفع قد كان مرتبطًا بعد بالأنا قبل بنثام، فإنّ بنثام وحده أفرغ جذريًا فكرة النفع من كلّ إحالة على عالم مستقلّ لأشياء الاستعمال، وهكذا حوّل النفعانية إلى «أنانية كلية» (Halevy) حقيقية.

تمامًا في الاستبطان. إنّ «سعادته» المجموع الكامل للذات وقد طرحت منه الآلام، هي بمثابة حسّ داخلي يشعر بالإحساسات ويبقى من دون علاقة بأشياء هذا العالم وذلك مثل الوعي الديكارتي الواعي بنشاطه الخاصّ. وإضافة إلى ذلك، فإنّ مسلّمة بنثام الأساسية التي تقرّ أنّ ما يشترك فيه جميع البشر ليس العالم، بل هو تماثل طبيعتهم الخاصة، التي تظهر في تماثل عمليات الحساب لديهم وتماثل تجربتهم في قابليتهم للتأثر بالألم واللذّة، وهي مسلّمة مستوحاة، مباشرة، من الفلاسفة الأول للعصر الحديث، لأنّ هذه الفلسفة «مذهب السعادة» هي كذلك الأسوأ من حيث اختيار اسمها مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الأبيقورية في العصر القديم، الذي لا يرتبط به «مذهب السعادة» الحديث إلّا سطحيًا. فمبدأ كلّ مذهب السعادة، كما رأينا سابقًا، ليس اللذة، بل تجنّب الآلام، وهيوم، الذي يختلف مع بنثام، قد كان، كذلك، فيلسوفًا عرف بشكل جدًّا جيد أنّ من يريد جعل اللذة الغاية القصوى لكامل الفعل البشري هو مجبر على تقبل أنه لا اللذة بل الألم، ولا الرغبة بل الخوف هما موجّهاه الحقيقيان. «وإذا سألت أحدَهم لمَ يرغب (المرء) في الصحّة، فإنه سيجيب على الفور، لأنّ المرض مؤلم. وإذا عمّقت أسئلتك أكثر ورغبت في معرفة سبب واحد لكرهه الألم، فإنه من المستحيل عليه أن يستطيع تقديمه البتة. إنها غاية قُصوى، لا ترتبط بأي شيء آخر»[1]. وسبب هذه الاستحالة، هو أنّ الألم فقط هو المستقلّ [310] تمامًا عن أي شيء، وأنّ المرء الذي يتألّم هو الوحيد الذي لا يشعر إلّا بنفسه؛ إنّ اللذة لا تلتذّ بنفسها بل بشيء آخر خارجها. والألم هو الحسّ الداخلي الوحيد الذي اكتشفه الاستبطان والذي يمكن أن ينافس من حيث الاستقلالية بالنسبة إلى أشياء التجربة مع اليقين الواضح للتفكير المنطقي والحسابي.

وإذا كان هذا الأساس الأقصى لمذهب السعادة في تجربة الألم حقيقيًا في كلّ من تنوعاته القديمة والحديثة، فإنه يكتسب في العصر الحديث معنى مختلفًا تمامًا وأشدّ قوة. لأنه لم يعد، بأي شكل من الأشكال العالم، مثلما كان في العصر القديم، الذي يرفض الإنسان الذي يريد أن يتجنّب آلامه، وهذه ظرفية

(1) ذكره Halévy (مرجع مذكور، ص13).

يحتفظ فيها الألم واللذة دائمًا بجزء كبير من المعنى في العالم. إنّ الاغتراب عن العالم لدى القدامى وفي كلّ تنوّعاته ـ من الرواقيين إلى الأبيقوريين، إلى حدود مذهب السعادة وصولًا إلى النزعة الكلبية (السخرية) ـ قد ألهم بحذر عميق تجاه العالم وقد خضع لحاجة قوية للإفلات من شؤون العالم، من الاضطراب والألم اللذين يسلّطهما اللجوء إلى الأمان في مجال داخلي لا يعرض فيه «الأنا» إلّا إلى نفسه. إنّ المدارس الحديثة المطابقة لها ـ المذهب الطهوري والنزعة الحسية ومذهب السعادة لدى بنثام ـ قد كانت تستلهم على العكس، من حذرها من الإنسان بما هو كذلك؛ لقد كانت تخضع للشكّ بما أنها كانت تشكّ في قدرة الحواسّ البشرية على تلقّي الواقع، وقدرة العقل البشري على تلقّي الحقيقة، ومن ثمة كانت تخضع لقناعة العجز أو حتى قناعة فساد الطبيعة البشرية.

إنّ فكرة الفساد ليست مسيحية ولا توراتية سواء في الأصل أو في المضمون، رغم أنها قد كانت مؤولة بالطبع، في عبارة الخطيئة الأولى، وإنه لمن الصعب أن نقول إذا ما كانت مضرّة أكثر ومنفّرة عندما يتهم ممثلو المذهب الطهوري فساد الإنسان أو عندما يناصر البنثاميون بوقاحة كما لو كانت فضائل ما كان البشر قد اعتبروها دائمًا رذائل. وبينما كان القدامى قد استندوا إلى التخيل والذاكرة، تخيّل الآلام التي كانوا قد حرّروا منها أو ذكرى اللذات الماضية في حالات التألّم الشديد، لإقناع أنفسهم بسعادتهم، فإنّ المحدّثين قد احتاجوا إلى تقدير اللذات أو الحسبان الخلقي للمناقب وللخطايا للوصول إلى يقين وهمي رياضي للسعادة أو الخلاص. (هذه الحسابات الخلقية هي بالطبع، غريبة تمامًا عن فكر المدارس الفلسفية لأواخر العصر القديم. وإضافة إلى ذلك فإنّ المرء يحتاج فقط إلى التفكير في صرامة الانضباط الذي يفرضه الفرد على نفسه وفي نبل السلوك شديد الظهور لدى[311] أولئك الذين كانوا قد أنشئوا على الرواقية القديمة أو على الأبيقورية، لكي يتفطّنوا إلى الهوّة التي تُفصل بسببها هذه الصيغ لمذهب السعادة عن المذهب الطهوري الحديث، وعن النزعة الحسيّة وعن مذهب السعادة الحديث. وبسبب هذا الفارق، فإنه لا يهمّ أن ينشأ السلوك الحديث بأخلاق القدامى المتشدّدة والمتعصّبة أو أن تتغلّب عليه الأنوية الأحدث، المتمركزة حول الأنا

والمتسامحة تمامًا معه ومع تنوّعه اللانهائي للبؤس العابر. ويبدو أكثر من مشكوك فيه أنّ «مبدأ السعادة الأكبر»، لم يكن ليحقق انتصاراته الفكرية، بلا شكّ في البلدان ذات اللغة الإنكليزية إذا ما تعلّق الأمر فقط، بالاكتشاف القابل للنقاش، الذي يقرّ أنّ «الطبيعة قد وضعت الجنس البشري تحت سلطة سيادتين، الألم واللذة»[1]، أو تحت سلطة الفكرة غير المعقولة لجعل الأخلاق علمًا دقيقًا بالفصل «في النفس البشرية الشعور الذي يبدو الأكثر يسرًا في القياس»[2].

ومخفيّ وراء هذا مثلما يختفي وراء محاولات أخرى، أقلّ أهمية من الطقس المقدّس للأنانية ومن القوة المكتسحة للفردانية، وقد كانا شائعين إلى حدّ أنهما أصبحا سائدين في القرنين الثامن عشر وبداية التاسع عشر، وإننا لنجد نقطة أخرى مرجعية أخرى تمثل بالفعل، مبدأ أقوى بكثير من أي تقدير للألم ـ واللذّة، يستطيع أن يقدّمه، وهذا هو مبدأ الحياة. إنّ ما يفترض في الواقع أن يحققه الألم واللذة، والخوف والرغبة في كل هذه الأنساق ليس البتة السعادة، بل هو تحسين الحياة الفردية أو ضمان استمرارية الجنس البشري، وإذا كانت الأنانية الحديثة، كما تزعم، بحثًا دون هوادة، عن اللذة (التي تسمى السعادة)، فلن ينقصها عنصر لا محيد عنه للحجاج في كلّ الأنساق لمذهب السعادة ـ تبرير جذري للانتحار ـ. وهذا النقص وحده يبيّن في الواقع، أنّ الأمر يتعلق بفلسفة الحياة في شكلها الأكثر شيوعًا والأقلّ نقدًا. وفي نهاية المطاف، فإنّ الحياة نفسها دائمًا هي المعيار الأسمى الذي يقيّم كل شيء[312]، ومصالح الفرد تمامًا كما مصالح النوع البشري هي، دائمًا، في علاقة شرطية مع الحياة الفردية أو مع حياة النوع البشري كما لو كان من البديهي أنّ الحياة هي الخير الأسمى.

---

(1) إنّ هذه بالتأكيد أول جملة من كتاب Principles of Morals and Legislation وإنّ هذه الجملة الشهيرة قد نُقلت حرفيًا تقريبًا، من هلفيسيوس «Helvétius». هاليفي، مرجع مذكور، ص26. ويلاحظ هاليفي، وهو محقّ في ذلك، أنه «كان طبيعيًا أنّ فكرة سائدة ينبغي أن تنحو في كلّ الجوانب، منحى إيجاد تعبير في نفس الصيغة» (ص22). وتبيّن هذه الواقعة بوضوح أنّ الكتّاب الذين نتحدث عنهم هم ليسوا فلاسفة، لأنه مهما كانت بعض الأفكار سائدة خلال فترة معيّنة فلن يتوصّل فيلسوفان إلى صياغات متماثلة دون أن ينقل أحدهما ما كتبه الآخر.

(2) المصدر السابق، ص15

إنّ الفشل الغريب الذي عاشه الإنسان الصانع في فرض نفسه في ظروف كانت تبدو ملائمة، بشكل خارق للعادة كان من الممكن كذلك أن توضّح بمراجعة أخرى، هي فلسفيًا حتى أكثر اقترابًا من موضوع اهتمامنا، مراجعة للمعتقدات التقليدية والأساسية. إنّ النقد الجذري لمبدأ السببية لدى هيوم، الذي هيّأ الطريق للتبنّي اللاحق لمبدأ التطوّر، كان قد اعتبر، غالبًا، واحدًا من أصول الفلسفة الحديثة. إنّ مبدأ السببية، مع بديهيته المركزية المزدوجة ـ أنّ كل شيء موجود ذو سبب (nihil sine causa) وأنه يجب على السبب أن يكون أكثر كمالًا ـ يقوم تمامًا، وبوضوح، على تجارب في مجال الصنع، حيث يكون الصانع أعلى شأنًا من منتوجاته. وإذا نظرنا إلى الأمر في هذا الإطار، فإنّ منعرج التاريخ الذهني للعصر الحديث قد تحقّق عندما ظهرت صورة تطوّر الحياة العضوية ـ حيث يستطيع تطوّر كائن أدنى، على سبيل المثال القرد، أن يسبب ظهور كائن أرفع على سبيل المثال الإنسان، وذلك عوض صورة صانع الساعات الذي يجب أن يكون أعلى مرتبة من كلّ الساعات التي كان هو سببًا لها.

ويوجد هذا التغيير أكثر من مجرّد نكران للشدة التي لا تقهر لرؤية آلية للعالم. إنه كما لو أنّ الصراع الباطن في القرن السابع عشر بين المنهجين الممكنين اللذين يمكن اشتقاقهما من اكتشاف غاليلي، منهج التجريب والصنع من جهة، ومنهج الاستبطان من جهة أخرى، وهذا المنهج كان قد حقّق نصرًا متأخرًا. لأنّ الموضوع الملموس الوحيد الذي يحققه الاستبطان إذا كان عليه أن يحقّق أكثر من وعي بالذات خاو تمامًا، هو بالفعل المسار البيولوجي. وبما أنّ هذه الحياة البيولوجية التي يمكن بلوغها في ملاحظة الذات لنفسها، هي في الوقت نفسه مسار الأيض بين الإنسان والطبيعة، فإنه كما لو أنّ الاستبطان لم يعد في حاجة ليهيم في تفرّعات وعي دون واقع بل قد وجد في الإنسان ـ لا في فكره بل في مساراته الجسدية ـ ما يكفي من المادة الخارجية لربطه، مجددًا، بالعالم الخارجي. إنّ الفصل بين الذات والموضوع المحايث للوعي البشري والذي لا يمكن إصلاحه في التقابل بين الإنسان بما هو **res cogitans** الشيء المفكر، وبين عالم محيط من **res extensae** الشيء الممتد، هو تقابل يختفي تمامًا في حالة العضوية الحية التي يعتمد استمرارها ذاته على [313] استيعاب، وعلى استهلاك

مادة خارجية. إنّ النزعة الطبيعانية أي: نسخة المادية في القرن التاسع عشر، قد بدت تجد في الحياة طريقًا لحلّ مشاكل الفلسفة الديكارتية وفي الوقت نفسه تجنسير الهوّة التي تتسع دائمًا بين الفلسفة والعلم[1].

44

الحياة باعتبارها الخير الأسمى

يمكن أن يغرينا حبًا في الاتساق المنطقي اشتقاق مفهوم الحياة الحديث من حيرة الفلسفة الحديثة، وهي الحيرة التي نسلّطها على أنفسنا، وسيكون وهمًا وضيمًا كبيرًا تجاه جديّة مشاكل العصر الحديث إذا ما نظر إليها المرء، فقط، من وجهة نظر تطوّر الأفكار. إنّ فشل الإنسان الصانع يمكن أن يفسر في عبارات التحوّل الأول للفيزياء إلى فيزياء فلكية، والتحول الأول للعلوم الطبيعية إلى علم «كلي». والذي ما يزال ينتظر التفسير هو لماذا انتهى هذا الفشل بانتصار الإنسان العامل؛ ولماذا، مع انبثاق الحياة العملية، كان نشاط العمل، بالتدقيق، هو الذي رُفع إلى أسمى مراتب قدرات الإنسان، أو لنقل بطريقة أخرى، لماذا، داخل تنوّع الحالة البشرية وصحبة تنوّع القدرات البشرية كانت الحياة، بالتدقيق، هي التي أزاحت كلّ الاعتبارات الأخرى.

إنّ السبب الذي من أجله قدّمت الحياة نفسها باعتبارها الإحداثية الأخيرة،

---

(1) إنّ أكبر ممثّلي الفلسفة الحديثة للحياة هم ماركس، ونيتشة، وبرغسون، والثلاثة يساوون بين الحياة والوجود. ولهذه المعادلة فإنّهم يثقون بالاستبطان، والحياة هي في الواقع، «الوجود» الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يعيه بمجرّد النظر في ذاته. والفرق بين هؤلاء الفلاسفة وسابقيهم في العصر الحديث، هو أنّ الحياة تظهر عندهم أكثر نشاطًا وأكثر إنتاجًا من الوعي، الذي يبدو جدّ مستند وبشكل حميمي، إلى التأمّل وإلى الأنموذج القديم للحقيقة. إنّ هذه المرحلة الأخيرة من الفلسفة الحديثة، ربما كان الأحسن وصفها بالتمرد على الفلسفة، تمرّد يبدأ مع كير كيغارد وينتهي مع الوجودية، ويظهر منذ البدء مؤكّدًا على معارضة الفعل للتأمل. غير أنه إذا تمعنا جيّدًا، تبيّن لنا أن لا أحد من بين هؤلاء الفلاسفة اهتمّ به بالفعل بما هو كذلك. وينبغي أن نترك جانبًا هنا، كيركيغارد وبشكل الفعل لديه، باعتباره باطنيًا وغريبًا عن العالم. ويصف نيتشه، وبرغسون، الفعل في عبارات الصنع ـ الإنسان الصانع ـ homo faber عوض الإنسان المفكر homo sapiens ـ تمامًا مثلما يفكّر ماركس في الفعل في عبارات الإنجاز، ويصف العمل في عبارات الأثر. ولكن مرجعهم الأخير ليس الأثر، والانتماء إلى العالم ولا الفعل، إنه الحياة وخصبها.

في العصر الحديث وبقيت الخير الأسمى للمجتمع[314] الحديث، هو أنّ الانقلاب الحديث قد حدث داخل إطار المجتمع المسيحي الذي تغلّب فيه اعتقاده الأساسي في قداسة الحياة، وأكثر من ذلك، بقي هو نفسه تمامًا لم تغيّره العلمنة والتراجع العام للإيمان المسيحي. وفي عبارات أخرى، فإنّ الانقلاب الحديث، قد تبع دون التشكيك فيه، الانقلاب الأكثر أهمية، الذي بواسطته، كانت المسيحية قد أحدثته في العالم القديم، والذي كان سياسيًا، ذا مدى أكثر اتّساعًا، وتاريخيًّا، على الأقلّ، وأكثر دوامًا من أيّ مضمون أو إيمان اعتقادي مخصوص. لأنّ «البشرى» المسيحية لخلود الحياة البشرية الفردية قد قلبت العلاقة القديمة بين الإنسان والعالم ورفعت، أكثر الأشياء موتًا، أي: الحياة البشرية، إلى مرتبة الخلود، الذي كان إلى هذا الحدّ ملكًا للكون.

إنه الأكثر من المحتمل تاريخيًّا أنّ انتصار المسيحية في العالم القديم قد كان ناتجًا، بشكل كبير، عن هذا الانقلاب الذي جلب الأمل إلى أولئك الذين عرفوا أنّ عالمهم قد قضى؛ وفي الحقيقة، إنه أمل غير معهود منذ أن كانت الرسالة الجديدة قد وعدتهم بخلود لم يكونوا يتجرّؤون، البتة، على تمنّيه. إنّ هذا الانقلاب لم يكن بإمكانه إلّا أن يكون كارثيًّا لشرف السياسة وكرامتها. إنّ النشاط السياسي، الذي، إلى حدود تلك الساعة، كان قد اشتقّ إلهامه الأكبر من التوق إلى الخلود في هذا العالم، قد تراجع إلى أدنى مستوى من النشاط الخاضع إلى الضرورة، والمخصّص، في جانب منه، إلى معالجة تبعات الخطيئة البشرية وإلى توفير الحاجات والمصالح الشرعية للحياة الأرضية في الجانب الآخر. إنّ التّوق إلى الخلود أصبح الآن من دون جدوى؛ ومثل هذه الشهرة التي يمكن للعالم أن يهبها كانت وهمًا، بما أنّ العالم قد كان أكثر قابلية للفساد من الإنسان والسعي إلى الخلود في العالم كان دون معنى، بما أنّ الحياة نفسها قد كانت خالدة.

إنّ الحياة الفردية هي، بالتدقيق، التي احتلّت المكانة التي كانت تحتلها «حياة» الجسم السياسي، وعندما اعتبر القدّيس بولس أنّ «الموتَ ثمن الخطيئةِ» بما أنّ الحياة توجد لتدوم إلى الأبد، يردّد قول شيشرون أنّ لموت هو عقاب الخطايا التي اقترفتها المجموعات السياسية التي كانت قد أسّست

لتدوم أبد الدهر[1]. إنه كما لو أنّ المسيحيين الأول ـ على الأقلّ بولص،[315] الذي كان في نهاية المطاف مواطنًا رومانيًا ـ قد ابتكروا عن وعي، تصوّرهم للخلود بحسب المنوال الروماني، بحيث استبدلوا حياة الجسم السياسي بالحياة الفردية. ومثلما أنّ الجسم السياسي يمتلك فقط خلودًا ممكنًا، تستطيع تجاوزه السياسة وأن تفقده إياه، فإنّ الحياة الفردية كانت قد فقدت، مرة الخلود الموعود عند نزول آدم، والآن بواسطة المسيح، قد استعادت حياة جديدة بإمكانها أن تدوم دائمًا، بيد أنها بإمكانها أن تضيع من جديد في موت ثان بالخطيئة الفردية.

ومن الأكيد أنّ التأكيد المسيحي على قداسة الحياة هو جزء لا يتجزّأ من الموروث العبري الذي قدّم بعدُ تضادًا صارخًا لمواقف العصر القديم: إنّ الاحتقار الوثني للظروف العصيبة التي تفرضها الحياة على الإنسان في العمل والولادة، والرسم الغيور من «الحياة السهلة» للآلهة، وعادة عرض الذرية غير المرغوب فيهم وقناعة أنّ الحياة من غير الصحّة لا تستحقّ أن نعيشها (إلى حدّ أنّ الطبيب، على سبيل المثال، يعتبر مخلًّا بواجبه حينما يمدّد الحياة ولا يستطيع أن يعالج الصحّة)[2]، وأنّ الانتحار فعل نبيل للإفلات من حياة أصبحت جدّ أليمة. بيد أنّ المرء يحتاج، فقط، إلى تذكّر كيف تعدّد الوصايا العشر مساوئ الجريمة من غير أيّ تأكيد خاصّ، من بين عديد التجاوزات الأخرى ـ التي لا تستطيع، حسب اعتقادنا أن تنافس، في الحدّة، هذه الجريمة النكراء ـ لإدراك أنّ القانون الشرعي للعبريين، رغم أنه أقرب إلى قانوننا منه إلى قانون الوثنيين لم يكن يجعل من الحفاظ على الحياة، حجر الزاوية للنظام القانوني للشعب اليهودي. إنّ هذه الوضعية الوسيطة التي كان يحتلها القانون الشرعي العبري بين العصر القديم الوثني كلّ الأنساق القانونية المسيحية أو ما ـ بعد ـ المسيحية يمكن أن تفسّر

---

(1) ملاحظة شيشرون هي التالية: «Civitatibus autem mors ipsa poena est...debt enim constituta sic esse civitas ut acterna sit» De republica iii 23À. وانظر: كذلك حول الاقتناع القديم بأنّ الجسم السياسي المؤسس جيّدًا، ينبغي أن يكون خالدًا، أفلاطون «القوانين» (713)، حيث يطالب مؤسسي مدينة جديدة بأن يحاكوا الجزء غير الفاني في الإنسان (hoson en hémin athanasias enest).

(2) انظر أفلاطون: «الجمهورية» Republica 405C

بالمعتقد العبري الذي يؤكّد على الخلود الممكن للشعب باعتباره متميّزًا عن الخلود الوثني للعالم من جهة، والخلود المسيحي للحياة الفردية من جهة أخرى. وفي كلّ الحالات، فإنّ هذا الخلود المسيحي المُعطى للشخص، الذي يبدأ في وحدته، الحياة بالولادة على الأرض، لا ينتج فقط، عن الزيادة الأكثر بداهة للانشغال بالعالم الآخر، بل إنه قد زاد زيادة هائلة في أهمية الحياة[316] على الأرض. إنّ المسيحية، قد أكدت، ـ اذا استثنينا التأملات المهرطقة والتكهنات ـ على أنّ الحياة رغم أنها لم يعد لها حدّ نهائي، ما زالت لها بداية محدَّدة. إنّ الحياة على الأرض يمكن أن تكون البداية والمستوى الأكثر بؤسًا، لحياة لا نهاية لها، ولكنها حياة، ومن دون هذه الحياة التي ستنتهي بالموت، لن تستطيع أن تكون هناك حياة خالدة. ويمكن أن يكون هذا هو سبب المسألة غير القابلة للنقاش والمتمثّلة في اعتبار أنه، فقط، عندما أصبح خلود الحياة الفردية القانون المركزي للنوع البشري في الغرب، يعني، مع بداية انبثاق المسيحية، أصبحت الحياة على الأرض الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان.

إنّ التأكيد المسيحي على قداسة الحياة قد نزع إلى تسوية التمييزات القديمة والتمفصلات داخل **الحياة العملية**؛ لقد نزع إلى النظر إلى العمل والأثر والفعل باعتبارها متساوية في الخضوع إلى ضرورة الحياة الحاضرة، وفي الوقت نفسه، فإنه قد ساعد في تحرير نشاط العمل أي: كلّ ما يمكن أن يكون ضروريًا للحفاظ على المسار البيولوجي نفسه، من بعض الاحتقار الذي كان العصر القديم قد ألصقه به. إنّ الاحتقار القديم تجاه العبد، الذي كان يُمتهن لأنه لم يكن يلبّي إلّا ضرورات الحياة ويخضع إلى قمع سيده لأنه كان يريد أن يبقى على قيد الحياة مهما كان الثمن، هذا الاحتقار لم يكن يستطيع أن يتواصل في العهد المسيحي. ولم يكن المرء يستطيع أن يعيب على العبد، مع أفلاطون، لأنه لم ينتحر عوضًا عن الخضوع إلى سيد ما، ذلك أنّ البقاء على قيد الحياة، رغم كلّ الظروف، كان قد أصبح واجبًا مقدّسًا، ولقد اعتبر الانتحار بمثابة عمل أسوأ من الجريمة. ولقد رُفضت الجنازة المسيحية لا على المجرم بل على من كان قد وضع حدًّا لحياته الخاصة.

ولكن، على عكس ما قد حاوله بعض المؤوّلين الحديثين لقراءة المصادر المسيحية، فإنه لا توجد إشارات للتمجيد الحديث للعمل في العهد الجديد لدى

كتّاب مسيحيين آخرين قبل الحديثين. إنّ القدّيس بولس، الذي كان قد سُمّي «أحد حواريي العمل»[1]، لم يكن شيئًا من هذا القبيل، والمقاطع القليلة التي [317] تؤسّس عليها هذا الرأي إما أنها تتوجّه إلى أولئك الذين «يأكلون خبز الآخرين»، وذلك بسبب الكسل، وإما أنها تنصح بالعمل باعتباره وسيلة جيدة للحيلولة دون الاضطراب، أي: أنها تدعم الإلزام العام بعيش حياة خاصة جدًا وبتجنّب النشاطات السياسية[2]. وإنه حتى لأكثر وجاهة في الفلسفة المسيحية اللاحقة، وخاصة لدى توماس الأكويني اعتبار أنّ العمل كان قد أصبح واجبًا بالنسبة إلى أولئك الذين لم يكن لديهم وسيلة أخرى للبقاء على قيد الحياة، وهو واجب يتمثّل في الحفاظ على حياة المرء لا في العمل؛ وإذا أمكن للمرء أن يلبّي حاجاته بالتسوّل، فإنّ ذلك يكون أفضل بكثير. وكلّ من يقرأ المصادر من دون أحكام مسبقة حديثة لصالح العمل سيفاجأ بقلّة انتفاع الآباء في الكنيسة حتى في الفرصة الواضحة لتبرير العمل باعتباره عقابًا على الخطيئة الأولى. وهكذا، فإنّ توماس الأكويني لم يتردّد في اتّباع أرسطو أكثر من الكتاب المقدّس في هذه المسألة ولإقرار أنّ «ضرورة الحفاظ على البقاء حيًّا هي الوحيدة التي تجبر على ممارسة العمل اليدوي»[3]. فالعمل بالنسبة إليه، هو الطريقة الطبيعية للحفاظ على النوع البشري حيًّا، ومن هذا استنتج أنه ليس من الضروري البتّة أن يأكل جميع البشر خبزهم بعرق جبينهم، بل أنّ هذا هو بالأحرى نوع من المآل اليائس لحلّ

---

(1) يعود ذلك إلى الدومينيكاني برنارد ألو، انظر:
Le Travail d'après St Paul (1914) ومن بين المدافعين عن الأصل المسيحي للتمجيد الحديث للعمل نجد: في فرنسا: Etienne Borne و:François Henry «Le Travail de l'homme (1937)». وفي ألمانيا: Karl Müller, Die Arbeit: Nach moral ـ philosophischen Grundsatzen des heiligen Thomas Von Aquino (1912). وحديثا: جاك لوكلارك Jacques Leclercq، من جامعة لوفان ببلجيكا، الذي ساهم في إثراء فلسفة العمل بواحد من أكثر الآثار قيمة وأهمية حيث صحح في الكتاب الرابع من مؤلّفه «Leçons de droit naturel» المعنون (1946) «Travail propriété»، التأويل الخاطئ للمصدر المسيحي للعمل قائلًا: «لم تغيّر المسيحية الشيء الكثير في تقدير العمل»، ورأى أنه: «لا تظهر فكرة العمل إلّا عرضيًّا» في أعمال توما الأكويني» (ص 61 ـ 62).

(2) I Thess 4:9 وII-12 Thess 3:8 ـ 12.

(3) Summa Contra Gentiles iii 135:Sola enim necessitas victus cogit manibus operari

المشكل أو للقيام بالواجب[1]. ولا يمكن حتى أن نقول إنّ استعمال العمل باعتباره وسيلة لدرء مخاطر الكسل هو اكتشاف مسيحي جديد، بل لقد كان بعدُ، موضعًا مشتركًا للأخلاق الرومانية. وفي توافق تامّ مع القناعة القديمة حول طبيعة نشاط العمل فإنّ الاستعمال المسيحي، في النهاية، هو، عادة، من أجل إماتة الشهوة، حيث إنّ العمل، وخاصة في الأديرة، يقوم في بعض الأحيان، بنفس الدور الذي تؤديه المجاهدة، وبعض أشكال تعذيب الذات لنفسها[2].

[318]إنّ السبب الذي يجعل المسيحية، وتأكيدها على قداسة الحياة وعلى واجب البقاء على قيد الحياة، لم يطوّر أبدًا فلسفة عمل إيجابية يستند إلى الأسبقية المطلقة التي تعطيها للحياة التأملية على كلّ أنواع النشاطات البشرية «vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa» «إنّ حياة التأمّل هي ببساطة أفضل من حياة الفعل»، ومهما كانت مزايا حياة عملية، فإنّ مزايا حياة مخصّصة للتأمّل هي «أكثر نجاعة وأقوى بكثير»[3]، وهذه القناعة، وهذا صحيح،

---

(1) Summa theologica ii 2. 187. 3,5.

(2) إنّ العمل منصوح به في القواعد الكنسية، وخاصة في الـ ora وlabora لبنديكت Benedict، ضدّ ميولات الكسل l'oisivité الجسدي (انظر: الفصل 48 من القاعدة)، وفي ما يُسمّى قاعدة أغسطينوس (Epistolae 211)، فإنّ العمل يُعتبر قانونًا للطبيعة، لا عقابًا على الخطيئة. وينصح أوغسطينوس بالعمل اليدوي ـ إنه يستعمل opera وlabor باعتبارهما مترادفتين ومتقابلتين مع otium ـ وذلك لثلاثة أسباب: أن العمل اليدوي يساعد على درء إغراءات الكسل oisivite، ويساعد الـ monoasteres المتنسكين على تحقيق واجب الإحسان تجاه الفقراء، وهو ملائم للتأمّل لأنه لا يُلزم الفكر مثلما تفعل اهتمامات أخرى كالتجارة على سبيل المثال. قارن حول دور العمل في الـ monasteres مع:
Etienne Delaruelle «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4è an 9è siècle» **Journal de Psychologie normale et Pathologique**, vol XLI, n°1 (1948).
وفيما عدى هذه الاعتبارات الشكلية، فإنّه من الطريف المخصوص أنّ متوحدي بورت روايال قد فكّروا، مباشرة في العمل، وهم يبحثون عن وسيلة عقاب ناجعة، بحقّ، (انظر:
Lucien Fèbre, Travail Evolution d'un mot et d'une idée. Journal de Psychologie normale et Pathaologique, vol XLI, n°1 (1948))

(3) Aquinas Summa Théologie ii 2. 182. 1. 2
ويظهر توماس في تشديده على التفوّق المطلق للحياة العملية **vita activa** اختلافًا خاصًّا عن أوغسطينوس، الذي ينصح بـ inquisitio, aut inventio veritatis:ea quisque proficiat: «البحث أو اكتشاف الحقيقة حتى يحقق كلّ فرد استفادة منه» (De civitate Dei xix. 19). ولكن هذا الاختلاف لا يبيّن شيئًا آخر سوى ما يمكن أن يفصل مفكرين مسيحيين، أحدهما قد كوّنته الفلسفة اليونانية، والآخر قد كوّنته الفلسفة الرومانية.

ليست موجودة بيسر في تعاليم يسوع الناصري، وهي بالتأكيد تعود إلى تأثير الفلسفة اليونانية؛ بيد أنه حتى إذا بقيت الفلسفة الوسيطة أقرب إلى فكر الأناجيل فإنها ما كانت لتجد فيها، البتّة، أي سبب لتمجيد العمل[1]. إنّ النشاط الوحيد الذي كان يسوع الناصري ينصح به في تعاليمه هو الفعل، والقدرة البشرية الوحيدة التي يؤكّد عليها هي القدرة على «إنجاز المعجزات».

ومهما كان الأمر، فإنّ العصر الحديث واصل الانضواء تحت راية إقرار أنّ الحياة، وليس العالم، هي الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان؛ وفي مراجعاته الأكثر جرأة والأكثر جذرية وفي نقده للمعتقدات والتصوّرات التقليدية، فإنه حتى لم يفكّر أبدًا في التشكيك في هذا الانقلاب الأساسي الذي كانت المسيحية قد جلبته إلى [319] العالم القديم المحتضر. لا يهمّ كم يكون المفكّرون المحدّثون ذوي فصاحة وذوي وعي في مواجهتهم ضدّ الموروث، فإنّ أهمية الحياة على كلّ شيء آخر قد اكتسبت، في نظرهم، وضع «حقيقة بديهية بذاتها»، وإنه، باعتباره كذلك، قد استمرّ حتى في عالمنا الحاضر، الذي قد بدأ بعدُ يتجاوز كلّ العصر الحديث ويعوّض مجتمع العمل بمجتمع الموظّفين. ولكن، بينما يمكن فعلًا، إدراك أنّ التطوّر الذي تبع اكتشاف نقطة أرخميدس كان يمكن أن يتّجه وجهة مختلفة تمامًا إذا ما حدث سبع مائة عام قبل حدوثه، متى لم تكن الحياة هي الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان، بل كان العالم كذلك، فإنه لا ينتج عن ذلك، بأي شكل أننا نعيش بعدُ في عالم مسيحي. لأنّ ما يحدث اليوم ليس خلود الحياة، بل أنّ الحياة هي الخير الأسمى. وبينما تكون هذه المسلّمة مسيحية بالتأكيد في الأصل، فإنها لا تمثّل في المعتقد المسيحي، أكثر من ظرفية مهمة ثانوية. وإضافة إلى ذلك وحتى إذا ما أهملنا جزئيات الاعتقاد المسيحي واعتبرنا، فقط، المعنى العام للمسيحية، الذي يكمن في أهمية الإيمان، فإنه من البديهي أن لا شيء يمكن أن يكون أكثر ضررًا لهذا الفكر من فكر الحذر والريبة للعصر الحديث؛ ومن المؤكّد أنّ شكّ ديكارت لم يثبت نجاعته بشكل أكثر كارثية، ولا

---

(1) تهتمّ الأناجيل بشرّ الامتلاك الدنيوي، لا بتمجيد العمل والعاملين. انظر خاصة متى 6: 19 ـ 32، 19: 21 ـ 24. مرقس 4: 19. لوقا: 6: 20 ـ 34، 18: 22 ـ 25 Acts 4: 32 - 35.

يمكن إصلاحه في مجال الاعتقاد الديني، حيث أدخله باسكال وكيركيغارد، أكبر المفكّرين الدينيين للحداثة. (فما قوّض أركان الاعتقاد المسيحي لم يكن إلحاد القرن الثامن عشر أو مادية القرن التاسع عشر ـ فحججهم عادة ما تكون فظةً، وبالنسبة للأغلبية، فإنها قابلة للدّحض بيسر بواسطة اللاهوت القديم ـ بل بالأحرى الشكّ تجاه خلاص البشر المعتقدين في الدين بحقّ، الذين كان المضمون المسيحي ووعوده القديمة، في أعينهم قد أصبحت «غريبة أو منافية للعقل»).

وتمامًا مثلما لا نعرف ما سيكون قد حصل إذا كانت نقطة أرخميدس قد اكتُشِفت قبل انبثاق المسيحية، فإننا لن نكون مؤهّلين لاكتشاف ما سيكون مصير المسيحية إذا لم تكن الاستفاقة الكبيرة لعصر النهضة قد قطعها هذا الحدث. وقبل غاليلي فإنّ كلّ السبل باتت تبدو مفتوحة. وإذا ما فكّرنا في ليوناردو دي فينشي، فإنه يمكننا أن نفكّر جيدًا أنّ ثورة تقنية ستكون، في كلّ الحالات، قد تجاوزت تطوّر البشرية. وهذا كان سيمكّن من الوصول إلى الطيران، وتحقيق واحد من أكثر أحلام الإنسان قدمًا[320] وأكثرها تشبّثًا، ولكن لن تكون، بلا ريب، توصل إلى الكون؛ ويمكن بحقّ أن تحقّق توحيد الأرض، ولكن لن تكون محقّقة لتحويل المادة إلى طاقة ولا لتحويل المغامرة إلى الكون المجهري الميكروسكوبي. والشيء الوحيد الذي يمكن أن نكون واثقين منه هو أنّ مصادفة انقلاب الإنجاز والتأمّل مع الانقلاب السابق للحياة والعالم قد أصبحت نقطة انطلاق لكلّ التطوّر الحديث. وعندما كانت **الحياة العملية** قد خسرت إحداثيتها في **الحياة التأملية**، فقط، فإنه كان بإمكانها أن تصبح حياة عملية بالمعنى الكامل للكلمة؛ ولأنّ هذه الحياة العملية قد بقيت مرتبطة بالحياة باعتبارها فقط، إحداثية فستكون الحياة باعتبارها كذلك، أيض عمل الإنسان مع الطبيعة، ستصبح عملية وستنشر خصوبتها التامّة.

45

انتصار الحيوان العامل

إنّ انتصار **الحيوان العامل** لن يكون كاملًا أبدًا إذا لم يكن مسار العلمنة والتراجع الحديث للإيمان الذي ينبثق، بالضرورة، عن الشكّ الديكارتي، قد نزع عن الحياة الفردية خلودها، أو على الأقل، قد نزع عنها يقين الخلود. إنّ الحياة

الفردية قد أصبحت فانية، مجدّدًا، فانية تمامًا بقدر ما كانت عليه في العصر القديم، ولقد كان العالم حتى أقلّ استقرارًا وأقلّ دوامًا، وبالتالي يُعتدّ به أقلّ مما كان طيلة حقبة المسيحية. إنّ الإنسان الحديث، وعندما فقد اليقين بعالم آتٍ، قد رمي به إلى نفسه، لا إلى هذا العالم؛ وبعيدًا عن الاعتقاد أنّ العالم سيكون خالدًا نظريًا، لم يكن الإنسان واثقًا حتى من واقعية هذا العالم. وبقدر ما كان يقرّ أنه عالم واقعي وذلك في التفاؤل دون نقاش، وفي ما يظهر من دون اهتمام وتفاؤل حول تقدم العلم الثابت، فإنه كان قد ابتعد بنفسه عن الأرض لمكان أبعد بكثير عن أي اعتقاد مسيحي في عالم آخر كان قد أبعده. ومهما كان المعنى الذي تدلّ عليه كلمة «المعلمن» في الاستعمال السائد، فإنه، تاريخيًا، لا يمكن أن يعني الحضور في العالم؛ أنّ الإنسان الحديث في كلّ الحالات، لم يربح هذا العالم عندما خسر العالم الآخر، وهو لم يربح الحياة، بعبارة أدقّ كذلك؛ لقد رُمي به هناك، وحُبس في باطن الاستبطان، حيث سيكون أرفع ما يمكن أن يجرّبه هو المسارات الفكرية الخاوية، ولهوه مع نفسه. إنّ المضامين الوحيدة المتبقّية كانت الشهوات والرغبات، والاندفاعات [321] البهيمية لجسده التي ظنّها انفعالات واعتبرها «غير معقولة» لأنه أدرك أنه لا يمكنه أن يفكر فيها، أي: لا يمكنه أن يحاسبها. والشيء الوحيد الذي يمكن، الآن، أن يكون خالدًا نظريًا، تمامًا مثلما يكون الجسم الاجتماعي خالدًا في العصر القديم، ومثلما تكون الحياة الفردية طيلة القرون الوسطى كان الحياة نفسها، أي: مسار الحياة الممكن والدائم أبدًا للنوع البشري.

لقد رأينا سابقًا أنه في انبثاق المجتمع كانت حياة النوع، في الأخير، هي التي فرضت نفسها. ونظريًا، فإنّ نقطة التحوّل من تأكيد بداية العصر الحديث على حياة الفرد «الأنانية» إلى تأكيده، فيما بعد، على الحياة «الاجتماعية» و«الإنسان المتمدّن» (ماركس)، قد تحققت عندما حوّل ماركس الفكرة الفظة للاقتصاد الكلاسيكي ـ أنّ جميع البشر، بقدر ما يفعلون، فإنهم يفعلون من أجل أسباب مصالح ذاتية ـ إلى قوى مصالح تُعلم وتحرّك وتسيّر طبقات المجتمع، ومن خلال صراعاتها تسيّر المجتمع باعتباره كلًّا. إنّ النوع البشري المتمدّن هو تلك الحالة من المجتمع التي لا يسير فيها سوى مصلحة

واحدة، وموضوع هذه المصلحة هو إما الطبقات، وإما النوع البشري، ولكن لا الإنسان ولا البشر. ومعنى ذلك أنه، الآن، وحتى آخر أثر للفعل الذي كان البشر ينجزون فيه، فإنّ الدّافع الذي كانت المصلحة الذاتية تتضمّنه، قد اختفى. ولقد تبقّت «قوّة طبيعية»، قوة مسار الحياة نفسها، التي يخضع لها كلّ البشر وكلّ النشاطات البشرية بالتساوي (إنّ مسار الفكر نفسه مسار طبيعي)[1] والتي كان هدفها الوحيد، إذا كان لها هدف أصلًا، كان هو استمرارية رجل الأنواع الحيوانية. ولم تعد أيّ واحدة من قدرات الإنسان العالية، من هنا فصاعدًا، ضرورية لربط حياة الفرد بحياة النوع، لقد أصبحت الحياة الفردية جزءًا من مسار الحياة، ولقد أصبح كلّ ما نحتاج هو أن نعمل وأن نضمن تواصل حياة المرء الخاصّة وحياة أسرته. وما لم يكن مما نحتاج ومما يفرضه أيض الحياة مع الطبيعة، كان إمّا غير ضروري وإما يجد تبريرًا فقط بما هو خاصية الحياة البشرية، باعتباره متميّزًا عن حياة حيوانات أخرى ـ بحيث إنّ ميلتون Milton قد اعتبر كاتبًا لـ «الفردوس المفقود» من أجل نفس الأسباب التي تجبر دودة القزّ على إنتاج الحرير.

وإذا قارنا العالم الحديث بعالم الماضي، فإنّ فقدان التجربة البشرية الذي يضمنه هذا التطوّر هو مثير بشكل خارق للعادة. فليس التأمّل فقط ولا حتى أساسًا هو [322] الذي قد أصبح تجربة خالية من المعنى تمامًا. والفكر نفسه، عندما أصبح «حساب تبعات»، فإنه قد أصبح وظيفة الدماغ، مع النتيجة التي تعتبر أنّ الوسائل الإلكترونية تحقّق هذه الوظائف أحسن بكثير ممّا استطعنا أن نفعل أبدًا. لقد كان الفعل مفهومًا بسرعة، وما يزال ويكاد يكون مفهومًا حصريًا في عبارات الفعل والإنجاز، والإنجاز فقط، بسبب انتمائه إلى العالم واللامبالاة المحايثة تجاه الحياة، وقد نظر إليه الآن بمثابة شكل آخر من العمل، كوظيفة مسار الحياة الأكثر تعقيدًا ولكن ليس الأكثر غرابة.

وفي الوقت نفسه، أثبتنا أننا أذكياء بما فيه الكفاية لنجد مسالك لتخفيف عناء العيش ومشاكله إلى حدّ أنّ إقصاء العمل من مجال النشاطات البشرية لن

(1) ورد ذلك في رسالة كتبها ماركس إلى Kugelman في جويلية 1868.

يمكنه البتّة أن يُعتبر طوباويًا. لأنه، حتى الآن، يعتبر العمل رائع جدّ، وطموحًا جدًّا ليدلّ على ما نفعل أو ما نظنّ أننا ننجز في العالم الذي نوجد فيه. إنّ المستوى الأخير للمجتمع العامل، مجتمع الموظفين، يطالب أعضاءه باشتغال آلي محض، كما لو كانت الحياة الفردية، بالفعل، قد اكتسحت في المسار الشامل لحياة النوع البشري، وكما لو أن القرار العملي الوحيد الذي ما يزال مطلوبًا لدى الفرد قد كان ترك سبيل فرديته، إن شئنا، والتخلي عنها، فألم العيش باعتباره ما يزال ألمًا يشعر به الفرد، واضطرابه والرضا عن سلوك أخرق قد «هدَّئ» من روعه سلوك من صنف وظيفي. إنّ مشكلة نظريات السلوك الحديثة ليس أنها خاطئة بل أنها تستطيع أن تصبح صحيحة، وأنها بالفعل، أحسن عملية ممكنة لبناء مفهوم بعض النزعات البديهية في المجتمع الحديث. وإنه لمن القابل للإدراك أنّ العصر الحديث ـ الذي بدأ مع تفجّر نشاط بشري جديد جدًّا، وثريّ جدًّا بالوعود ـ يمكن أن ينتهي في السلبية القصوى، والأكثر عمقًا التي عرفها التاريخ على مرّ العصور.

ولكن هنالك إنذارات أخرى بالخطر أكثر جديّة تبيّن أنّ الإنسان على وشك أن يريد، بل هو في الواقع، على وشك قبول التطوّر إلى ذلك النوع الحيواني الذي يتخيّل، منذ داروين، أنه انحدر من سلالته. وإذا عدنا، في الخلاصة مرة أخرى، إلى اكتشاف نقطة أرخميدس وطبقناها على الإنسان نفسه، ولم نستمع إلى إنذار «كافكا» كي لا نفعل، وعلى ما هو فاعل على هذه الأرض، فإنه يصبح جليًّا للعيان، في الحال أنّ كلّ نشاطاته، إذا نظرنا إليها من زاوية من الكون بعيدة كفاية، لن تظهر بمثابة نشاطات من أيّ نوع، بل ستظهر باعتبارها مسارات، بحيث، وكما اعتبر عالم ما، في زمن قريب، يكون الامتطاء الحديث لوسائل النقل، سيظهر بمثابة مسار لتحويل بيولوجي تبدأ [323] فيه الأجسام البشرية تدريجيًّا، تغطيها أصداف فولاذية. وبالنسبة إلى الناظر من الكون، فإنّ هذا التحوّل سيكون أكثر إلغازًا، لا أكثر ولا أقلّ، من التحوّل الذي يحصل، أمام أعيننا في تلك الأجهزة الحيوية الصغيرة التي صارعناها بالمضادات الحيوية والتي طوّرت بشكل غريب وعجيب كائنات حية جدّ صغيرة لتقاومنا. وكم هي عميقة جذور هذا الاستعمال لنقطة أرخميدس ضدّ أنفسنا، وهذا ما يمكن أن يُرى في المجازات

نفسها التي تسيطر على الفكر العلمي اليوم. والسبب الذي يجعل العلماء يكشفون لنا عن الـ «الحياة» في الذرّة ـ حيث تبدو، ظاهريًا، أنّ كلّ ذرَّة «حرّة» في التحرّك كما يحلو لها وحيث تكون القوانين التي تحكم هذه الحركات هي نفسها القوانين الإحصائية التي، وحسب علم الاجتماع، تحكم السلوك البشري وتجعل السواد الأعظم يسلك ما ينبغي، ولا يهمّ كم تكون الذرَّة الفردية حرّة، وكم يمكن أن تظهر كذلك حتى تكون في اختياراتها ـ وبعبارة أخرى، فإنّ السبب الذي من أجله لا يكون سلوك الذرَّات اللامتناهية في الصغر متشابهًا، فقط، في أشكال النظام الكوكبي، كما يظهر لنا، بل يشبه، إضافة إلى ذلك، الحياة وسلوك الأشكال في المجتمع البشري، فإنه لمن البديهي، أننا ننظر إلى هذا المجتمع ونعيش فيه كما لو كنا قد أبعدنا عن وجودنا البشري الخاص، وكما لو أبعدنا عن اللامتناهي في الصغر، وعن اللامتناهي في الكبر الذي، وحتى إذا استطاعت أجود الوسائل أن تدركها فإنها بعيدة جدًّا عنا كي نخبرها.

ولسنا في حاجة إلى أن نقول وذلك لا يعني أنّ الإنسان الحديث قد فقد قدراته أو أنه على وشك فقدانها. وليس مهمًّا ما سيقوله لنا علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا حول «الحيوان الاجتماعي»، فإنّ البشر يستمرّون في الإنجاز وفي الصنع، وفي التشييد، رغم أن هذه المهارات أصبحت منحصرة أكثر في مواهب الفنان، بحيث إنّ تجارب الانتماء إلى العالم التي تصاحبها، تفلت أكثر فأكثر من مجال التجربة البشرية العادية[1].

وبالمثل، فإنّ القدرة على الفعل، على الأقلّ في معنى إثارة مسارات، هي دائمًا مصاحبة لنا، رغم أنها قد أصبحت صلاحية حصرية للعلماء، الذين وسّعوا

(1) إنّ هذا الانتماء الأساسي إلى العالم من جانب الفنان هو بالتأكيد لا يتغير إذا عوّض «فنّ غير موضوعي»، ما تمثّل الأشياء، وإذا ما اتّخذ المرء هذه «الموضوعية» الذاتية (المذهب الذاتي)، حيث يعتقد الفنان أنه مدعوّ إلى «التعبير عن نفسه»، فيها، والتعبير عن إحساساته الذاتية، وهذه هي خاصية الدجّالين لا الفنانين. إنّ الفنان، سواء كان رسّامًا أو نحّاتًا، أو شاعرًا، أو موسيقارًا، ينتج أشياء في العالم ولا يكون لتشيّئه أي شيء مشترك مع ممارسة التعبير القابلة للنقاش، وفي كلّ الحالات، غير الفنية تمامًا. إنّما الفنّ التعبيري لا الفنّ المجرّد، هو تناقض في العبارة.

[324] مجال الشؤون البشرية إلى حدّ إلغاء خطّ الحماية القديم الذي كان يفصل بين الطبيعة والعالم البشري. وأمام مثل هذه التحقيقات التي أنجزت طيلة قرون ومثّلت أسرار المخابر، فإنه يبدو فقط، صائبًا أن تنكشف إنجازاتها الممكنة ليكون لها تقدير أكبر ولتكون ذات دلالة سياسية أكبر، وذلك أكثر من الأفعال الإدارية والديبلوماسية لأغلب ما يُسمى رجال الدولة. وإنه لمن المؤكّد، ليس من دون سخرية، أنّ أولئك الذين كان رأيهم العمومي باعتبارهم أعضاء المجتمع الأقلّ عمليًّا وسياسيًّا، الذين يكونون، في النهاية الوحيدين المتبقّين الذين ما يزالون يعرفون كيف يفعلون بشكل متّفق عليه. وذلك لأنّ تنظيماتهم الأولى، التي أسّسوها في القرن السابع عشر لغزو الطبيعة والتي طوّروا فيها معاييرهم الأخلاقية ومنظومة شرف خاصة بهم، لم تتغلّب فحسب على كلّ تغييرات العصر الحديث، بل قد أصبحت واحدة من المجموعات ذات الطاقة الأكثر قوة في التاريخ ككلّ. غير أنّ فعل العلماء منذ أن فعلوا في الطبيعة من وجهة نظر الكون لا داخل شبكة العلاقات البشرية، ينقصه الطابع الكاشف للفعل تمامًا مثلما تنقصه مهارة إنتاج قصص وأن تصبح تاريخية، وهما معًا يكوّنان المنبع الذي يتفجّر منه المعنى وينير الوجود البشري، وفي هذا المظهر الوجودي الأكثر أهمية، فإنّ الفعل، كذلك، قد أصبح تجربة من أجل النخبة القليلة، وهؤلاء البعض الذين ما يزالون يفعلون ما يعنيه أن نفعل ويمكن أن يكون حتى أقلّ من الفنانين، وتكون تجربتهم حتى أكثر ندرة من التجربة الأصلية للعالم ولحب العالم.

وفي النهاية، فإنّ التفكير ـ الذي، ونحن نتّبع الموروث قبل الحديث تمامًا مثل الموروث الحديث، قد أقصيناه من اعتبارنا للحياة العملية ـ ما يزال ممكنًا ولا شكّ أنه فعلي، حيث يعيش البشر في ظروف حرية سياسية. ولسوء الحظّ، وعلى عكس ما يُقبل عادة حول الاستقلالية المأثورة للمفكّرين في برجهم العاجي، لا تكون أي قدرة بشرية في مثل هشاشتهم، وإنه، في الواقع، أيسر بكثير أن نفعل في ظروف الطغيان مما نفكر، وبمثابة تجربة معيشة، فإنّ التفكير قد اعتبر دائمًا مقبولًا، وربما كان ذلك خطأ، أن يعرف فقط بما هو من خصائص النخبة، ويمكن أن لا يكون من قبيل الغرور أن نعتقد أنّ هذه النخبة لم تنقص في عصرنا. ويمكن أن يكون ذلك من غير مصلحة، أو

لمصلحة عدد صغير، لمستقبل العالم، وليس من دون أهمية [325] لمستقبل الإنسان. لأنه إذا لم يكن أيّ اختبار آخر، عدا تجربة أن نكون عمليين، ولم تكن عمليات قياس أخرى سوى مدى النشاط المحض لتطبّق على النشاطات المتنوّعة داخل الحياة العملية، فإنه سيكون ممكنًا بالفعل أنّ التفكير بما هو كذلك، سيتجاوزها كلها وكلّ من له تجربة ما في هذا المستوى سيعرف كم كان كان محقًّا عندما قال: «Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset» «لا يكون أكثر عملًا مما يكون عليه حينما لا يفعل شيئًا، وليس أقلّ وحدة مما يكون عليه حينما يكون بمفرده».

[327]
شكر وعرفان بالجميل

تدين هذه الدراسة بأصلها لسلسلة من المحاضرات قدّمت تحت إشراف مؤسسة شارلز .ر. والغرين في أبريل/نيسان عام 1956 وذلك بجامعة شيكاغو، تحت عنوان «الحياة العملية». وفي المراحل الأولى لهذا الأثر الذي يعود إلى بداية الخمسينات تمكنت من دعم قدّمته لي مؤسسة سيمون غاغنهايم التذكارية وفي إعداد الصيغة الأخيرة ساعدني، كثيرًا دعم آخر من مؤسسة روكفلار. وفي خريف سنة 1953، منحتني ندوة كريسيان غوس، في جامعة بريستون حول النقدانية فرصة عرض بعض أفكاري في مجموعة أخرى من المحاضرات تحت عنوان «كارل ماركس وموروث التفكير السياسي». وأنا ما أزال ممنونة للصبر والتشجيع اللذين قوبلت بهما هذه المحاولات الأولى، وكذلك لتبادل الأفكار الحيوي مع كتّاب. من هنا (في الولايات المتحدة) ومن الخارج وهو ما جعل الندوة، وهي الوحيدة في هذا الصدد، تجد صدى مسموعًا.

أما روز فيتيلسن، التي قد ساعدتني دائمًا، منذ أن بدأت إصدار الكتب في هذا البلد، فقد كانت مجددًا ذات عون كبير على إعداد المخطوط والفهارس. وإذا كان ينبغي أن أكون ممتنة لها من أجل ما فعلتْهُ لفترة تفوق الآن اثنتي عشرة سنة، فإنني سأكون غير موفية تمامًا.

[حنة آرندت]

بيليوغرافيا تكميلية

1 ـ كتابات حنة آرندت الرئيسية في تعاقب صدورها الأصلي بالألمانية أو بالإنكليزية أو في ترجماتها الفرنسية مع ذكر الطبعات المنقحة أو المزيدة:

أ ـ الكتب

- Der Liebesbegriff bei Augustin:Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin, Julius Springer Verlag, 1929.
- **Sechs Essays**, Heidelberg, L. Schneider, 1948.
- **The Burden of our Time, London**, Secker and Warburg, 1951.
- **The Origins of Totalitarianism**, New York, Harcourt, Brace & Co. 1951.
- **Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft**, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt,1955.
- **Rahel Varnhagen:The Life of Jewess**, London, East and West Library, 1958.
- **The Human Condition**, Chicago, Chicago University Press, 1958.
- **The Origins of Totalitarianism**, New York, World Publishing Co.; Meridian Books, 2d enlarged Edition,1958.
- **Vitae activa oder von tätigen Leben**, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- **Between Past and Future: Six Exercices in** Political Thought, New York Viking Press, 1961.
- **On Revolution**, NewYork, Viking Press, 1963: 2d revised and enlarged Edition 1965.
- **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, New York Viking Press, 1963, 2d revised and enlarged Edition 1965.
- **The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt,** Brace & World Publishging Co,3d Edition with new Prefaces. 1966.
- **Between Past and Future: Eight Exercices in Political Thought,** New York Viking Press, 1968.
- **Men in Dark Times, New York, Harcourt, Brace & World,** 1968.
- **Crises of The Republic**, NewYork, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- **Die Verborgene Tradition: Acht Essays**, Frankfurt, Surkamp, 1976.

- **The Life of Mind,** 2 Vol. Edited by Mary McCarty, NewYork, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- **The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age**, edited by Ron H. Feldman, New York, Grove Press, 1978.
- **Lectures on Kant's Political Philosophy**, edited by Rainer Beiner, Chicago University Press, 1982.
- **Was ist Politik? Aus dem Nachlass**, Ursula Ludz ed. Piper, München,1993.
- **Essays in Understanding 1930 - 1954. Uncollècted and unpublished Works by Hannah Arendt**, J. Kohen's ed. New York, Hacourt Brace Jovanovich, 1994.
- **Journal de Pensée** (1950 -1973); 2Vol. Trad. franc. Par Sylvie Courtine Denawry; Paris, Seuil, 2005.
- **Responsibility and Jugement,** Edited with an Introduction by Jerome Kohn; Random House Inc.: New York 2004.

ب ـ مقالات لم تضمن في كتب

- « Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps», in **Jewish Social Studies**, 12/1, 1950, p. 49 - 64.
- «Totalitarian Movement» **Tewentieth Century**, 149, Mayo, 1951, p. 368 - 389.
- «Philosophy and Politics» (1954), in **Social Research**, 57/1, 1990, p. 72 - 103.
- «Some Questions of Moral Philosophy» (1965), in **Social Reaserch**, 61/4; 1994, p. 739 - 764.
- «On the Human Condition» in **The Evolving Society**, Edited by Mary Alice Hinton, New York, Institute of Cybernitical Research; 1966; p. 213 - 219.
- «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought» (1953) in **Social Research**, 69(2), 2002, p 273 - 319.

ت ـ المراسلات

- Hannah Arendt - Karl Jaspers, **Briefweschsel**,1926 - 1969, München, Piper Verlag,1985.
- Hannah Arendt - Mary McCarthy, **Between Freinds. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy**, New York, Harcourt Brace, 1995.
- Hannah Arendt - Kurt Blumenfeld, **...in keinen Bezits Verwultzelt, Die Korrespondenz**; Hamburg,Rotbuch Verlag, 1995.
- Hannah Arendt - Heinrich Blucher, **Briefe,** 1936 - 1968, München - Zürich, Piper, 1996.
- Hannah Arendt - Hermann Broch, **Briefweschsel**, 1926 - 1951, Frankfurt Am Main, Jüdischer Verlag,1996.

- Hannah Arendt - Martin Heidegger, **Briefe,** 1926 - 1975; Frankfurt Am Main,Klostermann,1968.

ث ـ الترجمات العربية

- **بين الماضي والمستقبل**، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: الدكتور زكريا إبراهيم الطبعة الأولى مؤسسة فرانكلين، القاهرة 1974؛ الطبعة الثانية، دار جداول ـ بيروت 2014.
- **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت 1992.
- **أسس التوتاليتارية [الجزء الثالث: النظام التوتاليتاري]**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت 1994.
- **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2012.
- حنة آرندت ومارتن هيدغر: **رسائل وكتابات آخرى**، نقله إلى العربية: حميد الأشهب، دار جداول، بيروت 2014.
- حنة آرندت: **أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة: نادرة السنوسي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر/ دار الروافد ـ بيروت 2014.

2 ـ بعض الدراسات المرجعية

- Abensour, Miguel, **Hannah Arendt contre** la philosophie politique ?, Paris, Sens& Tonca, 2006.
- Amiel, Anne, **La non - philosophie de Hannah Arendt: Révolution et Jugement** Paris, PUF, 2001.
- Benhabib, Seyla, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Rowman & Littelefield Publishers, Inc.. Lanham - Boulder - New York - Toronto - Oxford, 2000, New Edition 2003.
- Canovan Margaret, **The political Thought of Hannah Arendt**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- Canovan Margaret, **Hannah Arendt: a Reinterpretation of her political Thought,** New York, Cambridge University Press, 1992.
- Enegrén, André, **La pensée politique de Hannah Arendt**, Paris, PUF, 1984.
- Parekh, Bhikhu C., **Hannah Arendt and the Search for a New political Philosophy,** London, Macmillan,1981.

- Parekh, Sirena, **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity:Phenomenlogy of Human Rights,** London, Routeledge, 2008.
- Pitkin, Hanna, **The Attack of Blob: Hannah Arendt's Concept oft he Social,** Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Tassin, Etienne, **Le Trésor perdu, Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique,** Paris, Payot, 1999.
- Young - Bruehl, Elisabeth, **Hannah Arendt, for the Love of the World**, Yale University Press ; 1982.

ثبت المصطلحات

عربي إنكليزي أو يوناني قديم [G] أو لاتيني [L] أو فرنسي [F] أو ألماني [D].

A

Action	الفعل
Agent	الفاعل
Agora(G)	الأغورا، الساحة العامة
Alienation	الاغتراب
Alteritas (L)	الغيرية
Animal Laborans(L)	الحيوان العامل
Animal Rationale(L)	الحيوان العاقل
Anthropocentrism	المركزية الإنسانية
Appearance	المظهر
Archein (G)	بدأ، حكم، قاد
Aretai(G)	الفضائل
Art	الفن
Automation	الآلية، استخدام الآلة

B

Banausoi (G)	الأشداء، المارقون
Beginning	البداية
Birth	الولادة

C

Capital	رأس المال
Charity	الإحسان
Citizenship	المواطنة
Class	الطبقة
City -State	المدينة ـ الدولة
Cognition	التعرف
Common Sens	الحس المشترك
Communication	التواصل
Consumption	الاستهلاك
Contemplation	التأمل
Craftsmen	الحرفيون

D

Daimon(G)	«الروح الخفي»، الشيطان
Death	الموت
Decay	التدهور
Deeds	الأفعال
Demiourgoi (G)	الفاطر
Despotism	الاستبداد
Division of Labor	تقسيم العمل
Dominus (L)	السيد
Dynamis (G)	قدرة، اقتدار، سلطة

E

Energeia (G)	الفعالية
Entelecheia (G)	الكمال
Eternity	الأزلية
Eudaimonia (G)	السعادة

Exellence	الامتياز، شرف المرتبة
Exchange Market	سوق التبادل
Exchange Value	قيمة التبادل
Experiment	التجريب
Expropriation	مصادرة، انتزاع، اغتصاب

F

Fabrication	الصنعة
Fait (F)	الواقعة
Family	العائلة
Fertility	الخصوبة
Forgiveness	العفو
Freedom	الحرية
Free Labor	العمل الحر
Free Time	وقت الفراغ
Futility	التفاهة، النفالة

G

Genre	النوع
Glory	المجد
God	الله الإله، الرب
Goodness	الطيبة
Good	الخير
Greatness	العظمة

H

Happiness	السعادة
Hedonism	مذهب اللذة
History	التاريخ
Homo Faber (L)	الإنسان الصانع
Honor	الشرف

Household	المنزل، البيت، حياة المنزل
Hubris (G)	الغطرسة
Human Affairs	الشؤون البشرية
Human Nature	الطبيعة البشرية
Human Relationship	العلاقات البشرية
Hypothesis	الفرضية

I

Immortality	الخلود
Industry	الصناعة
Itegrity	النزاهة
Intelligence	الذكاء
Intimacy	الحميمية
Introspection	الاستبطان
«Invisible Hand»	«اليد الخفية»

L

Labor	العمل
Last Jugement	يوم الحساب
Laws	القوانين، الشرائع
lex(L)	القانون
Liberal Arts	الفنون الجميلة
Life	الحياة
Literati	الكتبة، المدونون
Loneliness	العزلة
Love	الحب
Lying	الكذب

M

Macht (D)	اقتدار
Making	الصنعة

Mass Culture	الثقافة الجماهيرية
Mass Society	مجتمع الكثرة
Mastership	السيادة
Meaning Fullness	امتلاء المعنى
Middle Ages	العصور الوسطى
Modern Age	العصر الحديث
Money	المال
Mortality	الممات

N

Natality	الإنجاب
Nation	الأمة
Nature	الطبيعة
Necessity	الضرورة، الحاجة

O

Objectivity	الموضوعية
Omnipotence	القدرة
Oracles	الإلهامات، الهواتف
Otherness	الغيرية
Owenership	علاقات الملكية

P

Pain	الألم
Peuple(F)	الشعب
Piety	التقوى
Pleasure	اللذة
Plurality	الكثرة
Poeisis (G)	الإنشاء
Polis(G)	المدينة
Politics	السياسات

Potentia (L)	الاقتدار
Poverty	الفقر
Power	السلطة، القدرة، السلطان، النفوذ
Pragmata(G)	شؤون، منافع
Prattein(G)	اخترق، أكمل، أنهى
Praxis (G.)	الممارسة
Private Realm	المجال الخاص
Productivity	الإنتاجية
Promise	الوعد
Prudentia(L)	التعقل، الحذر، الروية
Public Realm	المجال العمومي

R

Reality	الواقع
Reason	العقل
ification (R)	التشيؤ
Relativism	النسبوية
Religion	الدين
Remembrance	التذكر
Res publica (L)	الجمهورية، الشأن العام
Revelation	الوحي، الانكشاف
Revolutions	الثورات
Rule	الحكم، القاعدة

S

Science	العلم
Secularisation	العلمنة
Self	الأنا، النفس، الذات
Senses	الحواس
Sin	الخطيئة، الإثم

Slavery	العبودية
Social	الصعيد الاجتماعي
Societas (L)	المجتمع، الاجتماع
Society	المجتمع
Sovereignty	السيادة
Space of Appearance	فضاء المظهر
Speech	القول
State	الدولة، الحالة
Story	القصة،
Strength	القدرة، القوة
Subject	الذات

T

Technology	التكنولوجيا
Theoria (G)	النظرية، النظر
Thought	الفكر
Tools	الأدوات، الوسائل
Truth	الحقيقة

U

Urbs (L.)	المدن
Use	الاستعمال، العادة
Utility	النفع، المنفعة

V

Value	القيمة
Vita activa(L)	الحياة العملية
Vita contemplativa (L)	الحياة التأملية

W

Wealth	الثروة
Will to Power	إرادة القوة، إرادة الاقتدار، إرادة السلطة

Work	الأثر
Wordlessness	فقدان الصلة بالعالم
Worldliness	الإحساس بالعالم

الكتاب

يسعى كتاب الوضع البشري إلى البحث في الخصائص الأقل ضعفًا ولكنها الدائمة في ذلك الوضع رغم تغييرات العصر الحديث؛ ولذلك تعمل حنة آرندت على البحث في شرط وجود كون غير كلياني، أي في كون يعيش فيه البشر في نظام يتسم بالديمقراطية. ومن ثم تدبر الفيلسوفة مفاهيم العمل والأثر والفعل قصد دراسة العالم البشري باعتباره عالم الممارسة التي يمكن أن يعيشها الإنسان وهو حر. وقد تظهر آرندت ناقدة للحداثة أي ناقدة للخلط الحديث بين مجال العمل ومجال الأثر، ولتحول الأثر إلى عمل، لكون البشر قد حولوا منتجات الأثر الدائمة إلى أشياء تستهلك وتستنفد. ولكن الفيلسوفة تكشف كيف أن الخلط بين العمل والأثر هو في الحقيقة موروث عن الفكر السياسي الغربي، ولذلك فإن أحد أهم أهداف النظر المعروض في هذا الكتاب إنما هو نقد تقليد الفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون إلى هيدغر مرورًا بماركس. وينتج عن ذلك أن الرأي يعتبر المؤلفة محافظة ونخبوية نظرًا لاعتبارها الظاهر التجربة اليونانية السياسية تجربة جوهرية يحتاج إلى تدقيق وتخصيص إن لم يكن مجانبًا للصواب: فلا يمكن بيسر اعتبار حنة آرندت أرسطية جديدة ولا تصنيفها ضمن المصابين بحنين العودة إلى التجربة الإغريقية إلا من جهة استكشاف الدرس النظري الذي ظهر في ثنايا تجربتهم؛ نعني أن الوضع «البشري» (أي التوصيفي) لا يتجلى على أنه وضع «إنساني» (أي معياري) إلا عبر «الفعل»، هذا مع مكابدة أن ذلك النشاط إنما هو الأهش والأقل دوامًا والأكثر عرضة للاندثار، من بين الأنشطة البشرية الثلاثة التي تكون منظومة الحياة العملية.

ن

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

Jadawel جداول